Citoyenneté et réconciliation au Rwanda

012



Ouvrage publié avec le soutien de la Haute Ecole Spécialisée de Suisse occidentale et, dans le cadre du projet pilote OAPEN-CH, avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.



Haute école de travail social
Rue Prévost-Martin 28 • CP 80
CH-1211 Genève 4

editions.hets@hesge.ch
www.hesge.ch/hets/editions-ies

Dépot légal, mai 2015

ISBN 978-2-88224-141-2
ISSN 1663-697X

Responsable de la collection ceres
Monica Battaglini

Coordination éditoriale
Stéphanie Fretz

Relecture
Alexandra Rhis

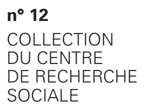
Mise en page
Claire Goodyear

Imprimeur
SRO-Kundig, Genève

Imprimé à Genève
mai 2015

Citoyenneté et réconciliation au Rwanda

Sous la direction de
Roland Junod et Paul Rutayisire





2015

Avertissement

Ce rapport de recherche est l'aboutissement d'un travail de coopération de quatre ans qui a généré une forte solidarité et communauté de pensée entre les chercheurs. Pour autant cette coopération n'a pas clos le débat entre nous, elle n'a pas réduit nos pensées, et c'est heureux, à une seule manière de voir et de dire les choses. C'est pourquoi ce rapport se présente sous forme d'un journal à plusieurs voix, ouvert à différentes sensibilités, où chaque auteur-e assume la responsabilité de ses propos.

Remerciements

Les deux équipes de chercheurs tiennent à adresser leurs chaleureux remerciements:

à Anastase Shyaka, ancien directeur du Centre de gestion des conflits de Butare et actuel directeur de l'Office rwandais de la gouvernance, qui a permis cette coopération,
à Fatuma Ndangiza, secrétaire exécutive de la Commission nationale d'unité et de réconciliation (au départ du projet) qui a favorisé notre démarche;

aux membres des sites de citoyenneté Abiyunze b'Igahini, Ubutwari bwo Kubaho et Student's Club for Unity and Reconciliation, qui se sont engagés sans réserve dans la recherche-action,au CEDIC (Centre d'études de la diversité culturelle et de la citoyenneté dans les domaines de la santé et du social) qui a soutenu ce projet, tout particulièrement à Claudio Bolzman, responsable du CEDIC, qui nous a fait bénéficier de son expérience aussi bien dans le domaine scientifique que dans celui de la coopération, parfois improbable, entre institutions et administrations;

au « Groupe suisse d'accompagnement » composé de Christiane Perregaux, Monique Eckmann, Gabriel Bender, Marie Anderfuhren et Christophe Dunand, qui ont accompagné le projet de leurs questions, suggestions et éclairages issus d'autres recherches;

tout particulièrement à Monique Eckmann, qui nous a fait bénéficier de son expertise dans le domaine des conflits identitaires et de mémoire;

à Simone Romagnoli pour son travail de relecture attentif;

à Numa Francillon pour son travail de vérification de la bibliographie.

SOMMAIRE

Sur quelques termes tirés du kinyarwanda et facilités de langage

Gahini, Karama	Il s'agit de la localisation géographique de deux des sites de citoyenneté (cf. la localisation des sites, ch. 1). Dans le rapport, les termes désignent ces sites eux-mêmes, un usage que nous avons adopté tout au long de la recherche.
Gacaca	Le terme désigne une forme de juridiction populaire issue de la tradition rwandaise et réactivée sous une forme absolument originale pour juger les crimes de génocide (entre 2001 et 2012). Le lecteur se référera à l'article de Paul Rutayisire en annexe : « Les juridictions gacaca : originalité et acquis ».
Hutu, Tutsi, Twa	Ces termes désignent les trois groupes sociaux traditionnels composant la population du Rwanda, transformés abusivement en ethnies par la puissance colonisatrice. Nous adopterons l'usage le plus fréquemment adopté en français, Hutu, Tutsi, Twa, invariable en nombre et en genre, en qualité d'adjectif ou de substantif.
Inyangamugayo	Personne intègre : les juges inyangamugayo ont été élus parce que considérés sur leurs collines comme des personnes intègres.
Ubunyarwanda	La rwandité. Anastase Shyaka avait proposé ce terme en précisant que ce qui unit les Rwandais dans un statut égal devrait être plus fort que les divisions.
Ubuntu	Ubuntu est un terme présent dans toutes les langues bantoues signifiant : « Je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous. » Desmond Tutu (1999) a popularisé cette notion à l'occasion de la sortie de l'Apartheid en Afrique du Sud : « Un individu doté de la vision du monde africaine de l'Ubuntu est ouvert et disponible pour les autres, car cet individu a une confiance en soi qui vient du fait qu'il sait qu'il appartient à un ensemble plus grand et qu'il est diminué lorsque d'autres sont humiliés ou diminués. »

Abréviations

CCM	Centre de gestion des conflits / Center for Conflict Management
CEDIC	Centre d'études de la diversité culturelle et de la citoyenneté dans les domaines de la santé et du social
CNUR	Commission nationale d'unité et de réconciliation
ECD	Education à la citoyenneté démocratique
HETS	Haute école de travail social, Genève
FPR	Front patriotique Rwandais
IRDP	Institut de recherche et de dialogue pour la paix
RAI	Recherche-action intégrale
SCUR	Student's Club for Unity and Reconciliation
SNJG	Service national des juridictions gacaca
UNR/NUR	Université nationale du Rwanda / University of Rwanda

1.
Avant propos

Interrogations sur le Rwanda actuel: réconciliation et citoyenneté

Paul Rutayisire

La réconciliation et la citoyenneté sont des thèmes au centre des débats actuels sur le Rwanda. Les crises successives que le pays a connues, qui ont culminé dans la catastrophe du génocide des Tutsi de 1994, en sont la cause. Si on parle tant de la réconciliation, c'est parce que quelque chose s'est rompu. Dans le cas présent, le génocide est une crise globale qui a touché tous les éléments constitutifs d'une société humaine, d'un Etat moderne et d'une nation: les relations entre les individus et entre les groupes, l'Etat et ses structures, les références morales et religieuses ainsi que la solidarité internationale.

Dans le contexte de l'après-génocide, la réconciliation doit se comprendre comme une démarche holistique qui touche à tous les aspects essentiels de la vie publique et privée et même aux relations internationales dans la mesure où, d'une part, le crime commis est un crime contre l'humanité et que, d'autre part, il a été commis devant les représentants de la communauté internationale et même avec la complicité de certains d'entre eux.

Ressouder et recréer tout ce qui s'est brisé, telle est la tâche prioritaire dans la phase actuelle de reconstruction, en ayant à l'esprit la prévention pour ne pas retomber dans les erreurs du passé qui sont à l'origine de cette catastrophe. Il a fallu agir sur plusieurs fronts à la fois parce que tout était prioritaire, dans un contexte de grande pauvreté, sans repères ni modèles de référence applicables tout de suite.

Dans ces conditions, il est tout à fait normal que la période qui nous sépare du génocide soit marquée de tâtonnements et d'erreurs, mais aussi de succès. La reconstruction a été un processus d'apprentissage par essais et erreurs. Ce qui a permis de maintenir le cap et de ne pas se décourager face à l'immensité de la tâche à accomplir, c'est d'une part l'option fondamentale pour la réconciliation et l'inclusion et non, comme par le passé, pour la division et l'exclusion. C'est, d'autre part, la volonté politique et l'acceptation des sacrifices par une grande partie des Rwandais pour ne pas rester prisonniers des choix malheureux et des erreurs du passé. Ce passé caractérisé par la manipulation des identités, le discours de haine et les pratiques d'exclusion et d'extermination explique les ruptures et les crises qu'il y a eu, ainsi que la pertinence et l'actualité de la citoyenneté. La raison en est que les principes couverts par ce concept, à savoir la jouissance des droits fondamentaux, économiques, politiques, sociaux et culturels, sont les seuls à pouvoir constituer des références solides capables de corriger les erreurs du passé et de les prévenir.

Les progrès réalisés dans le rapprochement des Rwandais ne proviennent pas uniquement des seules activités de quelques-uns, ni des seuls organes de l'Etat; ils sont la résultante combinée des politiques nationales et sectorielles élaborées et appliquées depuis 1994, qui de façon délibérée intègrent et recherchent la cohésion sociale. Actuellement, comparé aux autres pays de la région qui n'ont pas connu une crise aussi grave, le Rwanda jouit d'une plus grande stabilité politique et cohésion sociale[1].

L'histoire récente du Rwanda est marquée par des crises accumulées pendant de nombreuses années qui ont conduit le pays au génocide de 1994 et provoqué des ruptures profondes dans le tissu social. Certes, la reconstruction de ce dernier fait des progrès et l'on peut dire que les bases sont déjà posées. Néanmoins, à causes des blessures profondes ancrées dans les esprits et les mentalités, le chemin reste encore très long. A ce niveau, les changements nécessitent plus de temps pour se réaliser. C'est la raison pour laquelle le travail de la réconciliation exige une synergie des différents acteurs, internes et externes, et doit être envisagé sur le long terme à cause de ce lourd héritage historique.

1 Voir les indicateurs relevés par l'étude de la CNUR sur la cohésion sociale et le baromètre de la réconciliation, outil élaboré par la même institution en collaboration avec l'IRDP.

2.
Introduction

La genèse du projet, sa première définition et l'évolution d'une problématique

Roland Junod

2.1 La genèse de l'idée

Notre projet de recherche-action, comme c'est souvent le cas, est né d'une rencontre et d'affinités de pensée qui se révèlent au cours de discussions passionnées. En avril 2004, je me suis rendu pour la première fois au Rwanda à l'occasion de la 10e Commémoration du génocide. Je me suis retrouvé à une table avec un chercheur suisse du *Hiroshima Peace Institute*, Christian Scherrer[2], et Anastase Shyaka, qui était alors directeur du Centre de gestion des conflits de Butare. Notre discussion portait sur les enjeux de la justice transitionnelle, singulièrement sur le processus des gacaca qui traversait alors sa quatrième année. Cette forme de justice «sans avocats» suscitait alors le scepticisme de bon nombre d'observateurs internationaux et d'ONG peu enclines à sortir de leurs schémas de pensée et peu conscientes de l'énormité des enjeux de justice, dans un moment où 120 000 génocidaires étaient emprisonnés en attente de jugement (leur nombre s'élèvera jusqu'à 400 000). Christian Scherrer se passionnait au contraire pour ce processus, certes risqué, mais audacieux et à la mesure des enjeux. Anastase Shyaka, qui dirige aujourd'hui l'Office rwandais de la gouvernance, nous impressionnait par sa conscience aiguë de l'importance d'une

2 Christian P. Scherrer a mené un travail essentiel sur la responsabilité directe des bailleurs de fonds, et singulièrement de la Coopération suisse, dans la préparation du génocide (cf. bibliographie).

capacité de création politique que nécessitait la gestion de l'après-génocide. Les gacaca en étaient l'exemple, mais pas le seul exemple. Au cours du même séjour, j'ai rencontré Fatuma Ndangiza, qui était alors secrétaire exécutive de la Commission nationale d'unité et de réconciliation (CNUR). Elle a tenu à me recevoir, alors que je n'avais d'autre qualité que celle de visiteur, pour me détailler avec passion le travail de la CNUR qu'elle menait avec charisme. Elle sera plus tard un appui des plus précieux au démarrage de notre projet. Ce même mois d'avril, j'ai rencontré John Rutayisire au Ministère de l'éducation nationale, occupé à piloter la rédaction de curriculums scolaires. Il m'a permis de saisir l'enjeu pour les Rwandais de récupérer leur histoire, déformée au plus profond de leurs manuels scolaires par le mythe hamitique et l'ethnisme.

Cet aspect me passionnait également car il me confrontait à l'«impérialisme épistémologique» pratiqué pendant quelques siècles par les Européens, un travail insidieux de «décérébration-recérébration» pour parler comme l'historien Joseph Ki-Zerbo. J'ai approfondi cette réflexion à l'occasion d'une contribution que j'ai faite à l'ouvrage *Racisme(s) et citoyenneté* (Eckmann et Fleury, 2005): «Le Rwanda, c'est aussi notre histoire». L'intérêt que je portais aux manipulations de l'imaginaire allait plus tard rendre d'autant plus précieuse une coopération avec Paul Rutayisire, qui avait repris la direction du CCM six mois après le démarrage de la recherche et qui consacre toute son énergie et son talent à une relecture de cette histoire maltraitée.

En 2006, à l'occasion d'un second séjour au Rwanda pour des enseignements que je donnais, Anastase Shyaka m'a invité à participer à un colloque *Remembering Genocide* à Butare. Lors des échanges, bien qu'étant bien loin d'être un africaniste, j'ai pris goût à me constituer en interlocuteur et à donner occasionnellement un contrepoint européen aux débats, muni simplement de mes interrogations et de mes lectures de plusieurs décades au sujet des génocides des Juifs d'Europe et des Arméniens.

Dans la voiture de Tom Ndahiro qui nous ramenait à Kigali (en nous régalant d'une magnifique compilation de jazz), Anastase et moi-même nous sommes mis à envisager une coopération. J'ai fait état du programme d'Education à la citoyenneté démocratique initié par le Conseil de l'Europe dans les années 2000, dont j'avais eu le privilège d'analyser le volet québécois à l'occasion d'un congé professionnel. Le projet s'appuyait sur l'idée d'une pédagogie de l'expérience où il était donné la plus grande attention à l'initiative de citoyens. L'idée clef en était

de travailler avec des «sites de citoyenneté», appellation que l'on réservait à toute forme *nouvelle ou pionnière de vie démocratique* (O'Shea, 2003).

Ce fut, je l'espère, mon seul acte d'«impérialisme épistémologique». L'idée a plu à Anastase Shyaka car il s'inscrivait dans la continuité du *Community Dialogue for Peace Project* mené par le CCM au même moment. Ce programme conjuguait formation et enquête dans la communauté, comme nous nous proposions de le faire, avec cette différence, peut-être, que les partenaires du programme CDP avaient été constitués en échantillon représentatif dans des régions précises (responsables de districts, police, enseignants, militants associatifs, juges dans les gacaca…) alors que, selon le concept, les acteurs des *sites de citoyenneté* ne sont liés que par les liens que leur travail de pionniers a instauré entre eux.

Nous avons souhaité nous intéresser à la construction de l'action dans des expériences pionnières car elles incarnaient l'idée *d'une citoyenneté qui vient d'en bas*. Or ces expériences existaient, elles étaient connues de la CNUR et Fatuma Ndangiza allait nous permettre d'y avoir accès. Après quelques démarches, notre choix s'arrêta sur trois associations qui allaient devenir nos partenaires et qui seront présentées plus en détail; ce sont les associations Abiyunze b'Igahini (Ceux qui se sont réconciliés) située dans le secteur de Gahini, province de l'Est, Ubutwari bwo Kubaho (Le courage de vivre) située dans le secteur de Karama, province du Sud et l'association Student's Club For Unity and Reconciliation, sise à Huye, secteur Ngoma, province du Sud (voir leur localisation en fin de chapitre).

2.2 La première définition du projet

L'idée du projet rejoignait les intérêts du Centre d'études de la diversité culturelle et de la citoyenneté dans les domaines de la santé et du social (CEDIC), notamment à travers quatre thèmes d'études investis par les chercheurs de ce réseau: «Discriminations, stigmatisation, étiquetage et racisme», «Mémoires et identités», «Traumatismes et violences liés à la migration, à la guerre et aux conflits», «Pratiques sociales, socio-pédagogiques et de santé inter- et transnationales». Le CEDIC a décidé de soutenir ce projet et Anastase Shyaka nous a rejoints à Genève en octobre 2007. En une semaine de travail, nous avons mis la dernière main au projet intitulé: *Recherche-action sur l'expérience, le rôle,*

l'encouragement et la formation des acteurs communautaires dans le travail de réconciliation et de fondation d'une citoyenneté démocratique rwandaise.

2.3 Les trois axes du projet

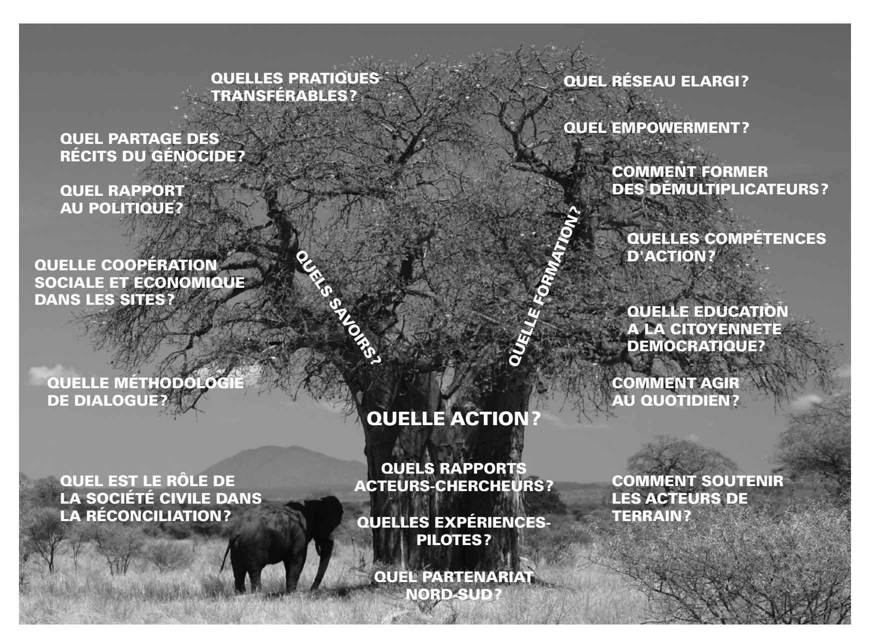
Assez traditionnellement en recherche-action, cette première définition du projet comportait trois dimensions essentielles que nous avions figurées sur le «baobab des questions» ci-dessous:

- la construction de l'action, son orientation et sa logique;
- les savoirs transférables qui en découlent (savoirs d'action, compréhension du contexte…);
- la formation des acteurs et le renforcement de leurs capacités.

2.4 Les questions de recherche

Nous avions synthétisé ainsi nos interrogations:

- Quelle peut être la contribution des acteurs de la société civile et des communautés de base à la fondation d'une citoyenneté démocratique rwandaise?
- Comment les expériences participatives et novatrices que les acteurs développent permettent-elles de comprendre les obstacles et d'apporter des pistes d'action dans les domaines :
  - de la cœxistence entre les différents groupes à travers le dialogue ou la gestion des conflits;
  - de la confrontation des identités et des mémoires;
  - de l'action démocratique dans ses dimensions politiques et associatives?
- Quel appui apporter aux acteurs de la société civile et des communautés de base dans leur capacité d'agir et leur formation?
- Quels savoirs et compétences transférables se dégagent-ils des expériences de référence?



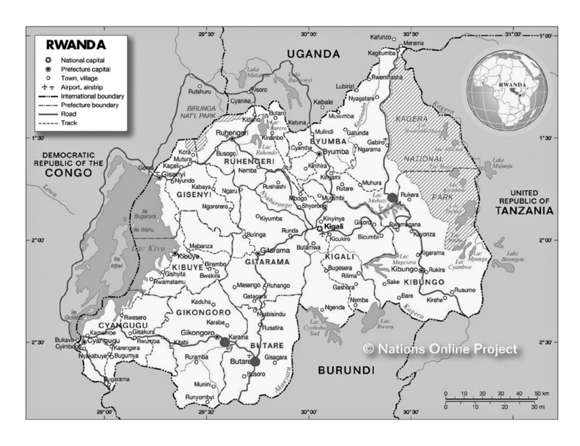
Ci-dessus, le baobab des questions

Les bénéfices escomptés étaient nommés ainsi dans le résumé du projet:

Des bénéfices sont escomptés au niveau scientifique comme au niveau de la pratique des acteurs de terrain. Au niveau scientifique, une compréhension fine des obstacles et des opportunités que rencontrent les populations dans la gestion des conflits sociaux et des conflits de mémoire est attendue, ainsi qu'un approfondissement de la méthodologie de la recherche-action, tout particulièrement de sa mise en œuvre dans une société en transition. Au niveau de la pratique de terrain, les animateurs des associations partenaires trouveront un appui dans la mise sur pied d'espaces de dialogue et d'action démocratique, dans la formation en action communautaire et dans la méthodologie des dialogues intergroupes. Une formation adaptée à leurs besoins sera conçue, dispensée et évaluée.

2.5 L’évolution d’une problématique

Si l’on revient sur ce premier projet cinq ans après sa première définition (quatre depuis le démarrage), on s’aperçoit que nous sommes restés centrès sur les quatre questions clefs. Par contre, après une première période d’intervention, nous avons reformulé l’objet de notre intérêt et adapté progressivement notre approche. En particulier, nous nous sommes aperçus que l’idée de «dialogues intergroupes» n’était pas adaptée puisque nous étions confrontés à des collectifs composites à la recherche d’une cohésion à reconstruire. Nous nous sommes questionnés alors sur ce qui se jouait dans les assemblées, sur le statut des témoignages et de la parole dans de tels collectifs, sur ce qui liait les membres des groupes. Nous avons cherché à comprendre la genèse de ces initiatives, leur dynamique; nous nous sommes interrogés ensuite sur les rapports qu’ils entretenaient avec leurs communautés d’appartenance et avec les institutions de l’Etat. Nous avons cherché à comprendre comment ils comprenaient l’idée de réconciliation et la politique d’Unité et Réconciliation (U&R). Nous avons cherché à saisir la valeur démocratique de leur organisation et de leur action et nous sommes aperçus bien vite que le processus de recherche-action que nous construisions avec eux était lui-même un moment de vie démocratique significatif et formateur. C’est la raison pour laquelle l’identification du modèle de recherche-action que nous avons pratiqué et la réflexion sur ce qu’il induit sont devenus un objet de recherche lui-même, comme on le verra au chapitre 3.



Sur la carte ci-dessous, les trois sites de citoyenneté sont localisés par un rond

3.
Le cadre théorique et méthodologique de la démarche

Roland Junod

Remarque préalable

Dans ce chapitre nous souhaitons rendre compte des références théoriques que nous avons partagées entre chercheurs des deux continents. Ce travail d'appropriation réciproque s'est avéré très constructif et en même temps semé d'embuches. On peut dire que dans l'ensemble, nous puisons souvent aux mêmes sources et avons de nombreuses références communes; la mondialisation académique a passé par là. On peut étendre cette constatation aux travaux de recherche menés par l'Institut de recherche et de dialogue pour la paix (IRDP), auquel nous nous référerons abondamment en raison de sa position stratégique dans les domaines de la recherche, de l'information sociale, mais aussi du dialogue national. Cette constatation s'étend du reste également au cadre conceptuel de bon nombre de textes gouvernementaux et de la CNUR: la «bonne gouvernance» est passée par là.

3.1 Le modèle de la recherche-action intégrale (RAI)

Identifier la démarche de recherche dans laquelle nous étions est une opération qui s'opère pour une grande part a posteriori. Dans le développement de l'action, il s'est agi tout d'abord de se donner des références communes, de confronter des cultures scientifiques et des pratiques de la recherche différentes,

et surtout de s'adapter à la dynamique des rapports avec nos partenaires de terrain. Comment allaient-ils recevoir notre proposition de collaboration, quel intérêt allaient-ils y trouver, comment allaient-ils définir leur attente à notre égard et comment allaient-ils s'approprier la démarche ? Toutes ces questions étaient ouvertes puisque nous partions certes avec un accord de principe, mais sans idée très précise de la demande. Nous assumions notre posture de proposants et les dimensions indiscutablement exploratoires de la démarche. Pour autant, nous ne partions pas sans bagage: l'expérience des *dialogues communautaires* et de l'appui aux populations accumulée par le CCM inscrivait notre recherche dans une continuité théorique et pratique des plus précieuses. Notre intervention a constitué un approfondissement de cette pratique. Les notions de dialogue, d'espace et de méthodologie de dialogue ont constitué pour une grande part, comme on le verra, à la fois le moyen, l'objet et le produit de la recherche-action.

3.1.1 Le choix du modèle

La tradition de la recherche-action a beau avoir connu de riches développements en soixante ans et conquis quelques lettres de noblesse, elle n'en reste pas moins, pour beaucoup, scandaleuse et objet de controverse. On ne lui pardonne pas d'avoir rompu ce que Giddens appelle le consensus orthodoxe, selon lequel «le modèle qui préside à l'exécution de la recherche scientifique sociale est le même que celui utilisé dans les sciences de la nature» (Giddens, 1996 : 65). On ne lui pardonne pas, en particulier, d'avoir déconstruit entièrement la séparation entre faits et valeurs, ainsi que la distinction entre acteurs et chercheurs. *On ne peut être à la fois au balcon et se regarder passer dans la rue* (Ardoino, 2003, p. 41) est l'argument qui synthétise les résistances à ce modèle de recherche auquel on dénie toute prétention de «scientificité».

S'agissant des thèmes de notre propre recherche, de la reconstruction du lien social, d'une appartenance commune et d'une citoyenneté démocratique dans une situation postgénocide, il nous est apparu évident qu'il était impossible de *rester au balcon* : l'implication scientifique nous paraissait inséparable de l'implication existentielle, et cela tout autant pour des chercheurs rwandais que pour des chercheurs suisses. Il était incontournable d'expliciter cette dimension entre nous et face à nos partenaires de terrain. Mais plutôt que de légitimer a priori notre parti pris méthodologique, il nous paraît judicieux de revenir sur ce que la controverse a de fécond et de poser le principe que toute recherche-action est un

pari, à certains égards périlleux, qui n'atteint que difficilement une définition stable aussi bien de la démarche qu'elle poursuit, de son impact sur l'action, que de la validité des savoirs qu'elle produit.

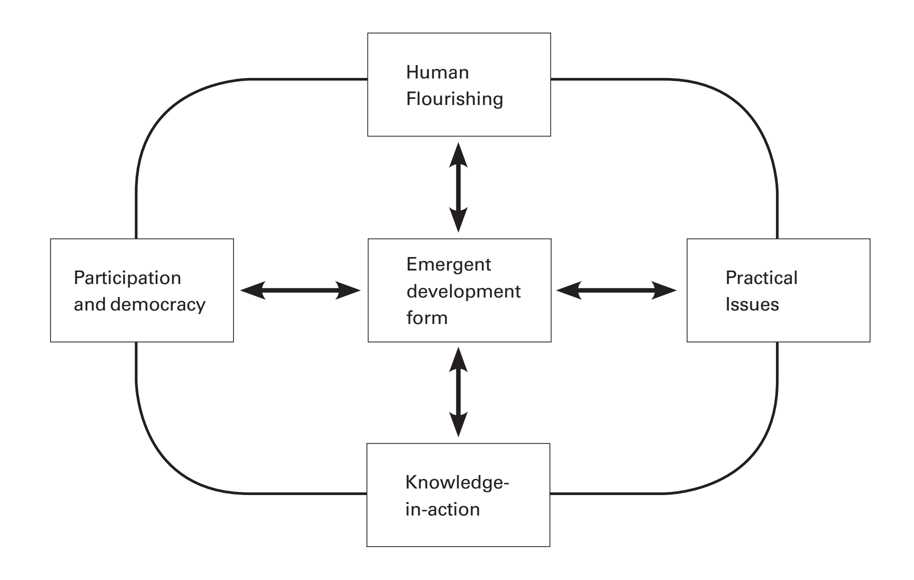
Notre choix s'est porté sur le modèle de la recherche-action intégrale d'André Morin (nous dirons dorénavant RAI), précisément parce que ce modèle théorique se présente lui-même comme un modèle asymptotique qui vise *l'intégralité*, une dimension qu'il retient comme principe sans l'atteindre nécessairement. Ce modèle sera donc notre référence principale pour décrire la démarche telle qu'elle s'est construite progressivement au gré des rencontres avec nos partenaires des sites et des échanges transcontinentaux entre chercheurs.

Avant d'entrer en dialogue avec ce modèle particulier, nous aimerions revenir sur quelques caractéristiques générales de la recherche-action, communes aux différentes écoles qui nourrissent cette tradition, et relever ainsi en partie le défi de légitimation lancé par les sciences sociales «orthodoxes».

3.1.2 Tenir les paris méthodologiques et politiques de la recherche-action

Les paris de la recherche-action sont politiques tout autant que méthodologiques et scientifiques : politiques, c'est la caractéristique la plus «scandaleuse», parce que la démarche de recherche se veut participative et démocratique dans sa méthode et sa visée, humaniste et émancipatrice dans ses effets. Elle vise la construction de savoirs utiles à une action déterminée, des savoirs éventuellement transférables moyennant des précautions qu'il s'agit de définir. C'est ce que suggère Ardoino (2003, p. 49) lorsqu'il estime que l'on tient là «le vrai sens de l'apport de la recherche-action: permettre à des éléments qui, "jusque-là, ne pouvaient pas se trouver ensemble sans scandale (au sens de l'impureté et de la transgression), qui étaient séparés dans les sciences dures, de se rejoindre: le scientifique, le politique, l'éthique, l'épistémologie plus généralement.»

Dans leur introduction au *Sage Handbook of Action Research* (2008), les auteurs et éditeurs Peter Reason et Hilary Bradbury définissent les caractéristiques générales de la recherche-action à travers cinq pôles qui font système.



3.1.3 Cinq pôles de la recherche-action et cinq défis

Nous pouvons nous appuyer sur ces cinq pôles et essayer de détailler les défis qui étaient les nôtres en insistant sur leur interdépendance.

- **Le premier pôle: une forme de développement émergente**
  Le premier défi qui s'offrait à nous était en effet de nous inviter en partenaires attentifs et respectueux au sein de trois formes d'action communautaires originales, de comprendre, de soutenir et d'encourager les dynamiques de pensée et d'action qui y étaient à l'œuvre. C'est le premier défi que nous commenterons: il s'agissait en quelque sorte de notre entrée en matière.
- **Le second pôle: participation et démocratie**
  Le second défi était d'instaurer une forme de dialogue, enchâssée dans le cours de l'action, qui encourage la participation de tous et constitue en soi une forme d'exercice de la *citoyenneté démocratique*. Dans la mise en œuvre d'une telle démarche, deux enjeux méthodologiques se dégagent généralement: l'enjeu du contrat qui définira les termes du partenariat et celui de la participation.

- **Le troisième pôle: problèmes pratiques de l'action**
  Le troisième défi était de de comprendre et de discuter les problèmes de l'action dans leurs contextes particuliers. Le dialogue communautaire, autrement dit la dimension de communication, étant conçu lui-même, à côté d'autres dimensions (la formation des acteurs, la coopération économique, les relations communautaires et la gestion des conflits), comme une dimension centrale et décisive de l'action.
- **Le quatrième pôle: le savoir dans l'action**
  Le quatrième défi était de faire émerger et de clarifier le savoir partagé qui se dégageait de ces trois expériences, d'en mesurer la valeur et la pertinence. Pouvions-nous dégager des savoirs transférables; c'est un défi spécifique de la recherche-action qui nous oblige à répondre à la question de la *scientificité* ou de la validité des résultats de la recherche. C'est le point que nous discuterons dans notre commentaire du concept de *discours*: quels sont le statut et la valeur de ce discours coproduit entre acteurs et chercheurs?
- **Le cinquième pôle: l'épanouissement humain (littéralement l'efflorescence humaine)**
  Cette métaphore heureuse qui nous renvoie d'un bloc à tout une série de valeurs revendiquées et assumées qui jalonnent l'histoire de la recherche-action (émancipation, conscientisation, développement humain, empowerment…) nous permet d'affirmer que ce cinquième pôle, qui englobe les quatre autres, est finalement celui qui synthétise au mieux les attentes existentielles, spirituelles, éthiques et politiques au cœur d'un désir de changement qui constituait le moteur de la recherche-action. C'est pourquoi nous traiterons ce point en lien avec le concept de changement.

3.1.4 Le modèle de la recherche-action intégrale (RAI) d'André Morin

Le Québécois André Morin s'inscrit dans les développements récents de la recherche-action (Liu, Goyette, Lapassade, Barbier, Desroche) qui poursuivent la tradition lewinienne de l'écologie humaine et radicalisent la finalité de changement et l'aspect de recherche «pour les acteurs par les acteurs». Ce modèle nous a paru être un modèle théorique (pas une méthodologie à appliquer telle quelle) «de bonne confrontation» pour deux raisons principales. D'une part, il se présente comme un modèle évolutif, c'est l'aspect «asymptotique» que nous

développerons ci-dessous, c'est-à-dire qu'il exige de mesurer à quel degré d'«intégralité» la recherche se situe à chaque moment de son parcours. D'autre part, il paraissait tout à fait adéquat dans une recherche-action où l'aspect stratégique (la recherche de solutions et de développements pratiques), sans être négligé, n'était cependant pas dominant. Il s'agissait surtout d'accompagner des expériences pilotes qui s'étaient donné des orientations claires en travaillant essentiellement sur ce que Morin appelle la transformation réciproque de l'action et du discours. Voici en effet la définition qu'il donne de son modèle: «La recherche-action intégrale vise un changement par la transformation réciproque de l'action et du discours, c'est-à-dire d'une action individuelle en une pratique collective, efficace et incitatrice, et d'un discours spontané en un discours éclairé, voire engagé. Elle exige qu'il y ait un contrat ouvert, formel (plutôt non structuré) impliquant une participation coopérative pouvant aller jusqu'à la cogestion» (Morin, 1992(II) : 21).

Relevons tout d'abord trois caractéristiques essentielles de ce modèle, particulièrement adaptées à notre intervention, que la définition met en évidence. En premier lieu elle suppose une dynamique, une progression vers un noyau quasi fusionnel des rapports entre pensée et action (une *transformation réciproque*). C'est ce que nous avons appelé la dimension asymptotique de ce modèle, que nous développerons plus bas.

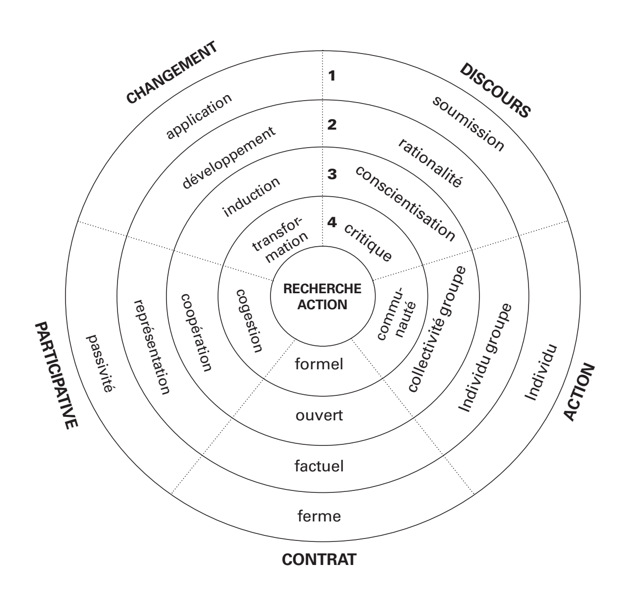
Il y a ensuite cette idée de passage de l'action individuelle à l'action collective. Alain Simonin parle de r*etrouver en soi l'agir collectif*: «redécouvrir le sujet en soi, sa capacité d'agir de façon autonome, en fonction d'une géographie de valeurs à la fois individuelles, singulières et collectives, universelles…» (Simonin, 2001 : 14). On peut en effet identifier d'emblée comme un enjeu commun dans les trois sites cette nécessité et cette difficulté de permettre une «sortie de soi» (de son état de malheur, de son soliloque, de sa tactique de survie individuelle) pour aller vers l'appropriation collective d'une action initiée sur un mode volontariste par quelques acteurs inspirés.

Enfin, lorsque Morin vise une participation des acteurs dans la recherche-action, avec leur vision, leur culture, leurs mots, une participation *allant jusqu'à la cogestion,* il rend manifeste que toute position *en balcon* de la *Cité scientifique* sur l'action des communautés est d'emblée rendue impossible: la visée d'objectivité s'efface sous l'exigence de pluriperspectivité. C'est pourquoi il précise: «Cette définition suppose un paradigme post-positiviste ou socioconstructiviste et met

l'emphase sur la discussion (une triangulation en quelque sorte) comme moyen de pallier à l'impossibilité pour le praticien ou le chercheur de démontrer une parfaite objectivité.» (Morin, 2003 : 28). Relevons encore que cette définition s'appuie sur les cinq concepts clés qui feront l'objet de la «bonne confrontation» annoncée: contrat, participation, changement, discours et action. Mais avant de nous livrer à cette confrontation, il convient de commenter la dynamique d'«intégralité» que cette définition appelle.

3.1.4.1 L'intégralité de la recherche-action : une dimension asymptotique

Il peut être utile, comme le fait André Morin, de situer la RAI parmi d'autres types de recherche appliquée, c'est-à-dire de recherches qui visent toutes à servir l'action. Dans le même temps, nous pourrons donner une illustration de ce que nous avons appelé la dimension asymptotique de la RAI. L'auteur nous donne à interpréter un schéma intitulé *La Recherche-Action Intégrale dans le contexte de la recherche appliquée,* élaboré avec C. Landry (Morin, 1992(I) : 22). Dans ce schéma, la progression vers la RAI se présente comme la progression d'une écorce «froide» vers un noyau «fusionnel» qui figure la forme la plus avancée de RAI.



La première portion de cercle (en partant de l'extérieur), commente André Morin, «représente la recherche expérimentale; (…) en recherche expérimentale on établit une entente, ou un contrat "fermé" entre les différentes personnes d'un groupe (…) le chercheur, comme individu applique une théorie à travers des hypothèses bien campées et les vérifie» (Morin, 1992(II) : 23). Dans ce schéma, les acteurs sont dans une situation de passivité, mettent en œuvre un modèle et testent des hypothèses construites en chambre. Les raisons pour lesquelles nous étions éloignés de cette pratique valent la peine d'être explicitées. Il était avant tout impératif d'entrer dans la démarche avec une grande retenue, de ne pas parasiter la dynamique endogène de l'action par des schèmes d'action rigides: nous ne pouvions et ne voulions importer aucune théorie arrêtée de la réconciliation, de la recréation du lien social et de la citoyenneté démocratique, aucune solution préconstruite, aucune thérapie sociale. Nous étions simplement à la recherche des éclairages pertinents pour les acteurs. Cette modestie de l'intervention nous paraissait d'autant plus impérieuse dans la situation actuelle du Rwanda qu'on assiste à une multiplicité d'interventions d'acteurs internationaux au sein des communautés, et d'importations de modèles conçus «hors sol».

La seconde portion de cercle représente une autre forme de recherche axée cette fois sur le *développement*: il y a mise en œuvre d'une idée ou d'un modèle théorique que l'on veut développer. «On s'efforce d'obtenir la participation des personnes comme de futurs usagers à qui s'adresse l'intervention» (Morin, 1992(II) : 23). S'agissant de notre travail, on peut considérer que cette phase correspond à la phase de mise en œuvre d'un programme d'*Education à la citoyenneté démocratique* (ECD), conçu sur la base d'une évaluation des besoins, et de la définition d'un concept tels que nous avons pu les produire après deux ans d'immersion. La réalisation de ce programme dans les trois sites constituait une tentative explicite d'élaboration d'un modèle transférable.

Les troisième et quatrième portions, nous dit André Morin, «nous rapprochent de l'enceinte d'une recherche-action plus intégrale (…) ils sont beaucoup plus liés entre eux et moins étanches que les plus grands cercles» (Morin, 1992 (II) : 24). Posons d'emblée que l'essentiel de notre action s'est inscrit dans le passage entre ces deux portions de cercle. Le contrat établi avec les sites était ouvert, comme nous le verrons plus loin, il laissait la place à l'initiative des uns et des autres quant aux thèmes des réunions. Il a pris un tour plus formel au moment de la mise en œuvre du programme d'ECD: il s'agissait de décider qui

en bénéficierait, le cadre et les conditions de la mise en œuvre. La participation, elle, oscillait entre la coopération et la cogestion: il y avait cogestion des rencontres, mais s'agissant de l'aspect «académique» de la recherche, de ses conclusions et de son produit, nous étions plutôt dans une situation de coopération. L'action qui constituait notre objet commun concernait pour l'essentiel l'actualité du groupe, sa dynamique propre et, dans une moindre mesure, son engagement dans une communauté plus vaste. Il s'agit à présent de revenir aux cinq défis fondamentaux que nous avons définis. Les concepts clefs de Morin nous y aideront.

3.1.4.2 S'inscrire dans la dynamique de l'action

Définir l'objet et le cadre naturel de la recherche, au sens de Reason et Bradbury (2008), comme une *forme de développement émergente* nous renvoie à la particularité de nos *sites de citoyenneté*. Il s'agissait dans chacun d'eux d'une expérience particulière, pareille à nulle autre, inscrite dans une histoire et un contexte singuliers, d'une création en rupture avec un quotidien «désolé», avec des rapports sociaux «sinistrés». Impossible, dès lors que notre démarche empruntait à l'ethnologie quelques-uns de ses outils et que nous nous mettions en position d'observateurs impliqués, de tabler sur des régularités observables au quotidien. Elle nous obligeait au contraire à passer «d'une ethnologie *de l'état* (des choses et des faits) à une ethnologie dynamique (des acteurs)» (Galibert, 2004 : 510). Notre objet se situait essentiellement dans la créativité de l'action, dans la réinvention du quotidien et dans la temporalité de l'expérience.

Comment comprendre de telles expériences en même temps dans leur unicité et dans leur capacité de révéler des potentiels sociaux était donc une gageure. Plus encore, mener une recherche-action en leur sein impliquait pour des chercheurs de s'inscrire de manière opportune dans la dynamique de l'action, de se mettre en synergie avec elle. Cette synergie devenait ainsi l'objet de la recherche.

Si l'on se réfère à la définition générale de la recherche-action donnée par André Morin lui-même, on constate d'emblée que l'enjeu se situe dans un rapport à construire entre acteurs et chercheurs. Voici ce qu'il en dit : «Au départ une définition de la recherche-action s'impose: opérationnellement elle est une recherche dans laquelle les auteurs de recherches et les acteurs sociaux se trouvent réciproquement impliqués: les acteurs dans la recherche et les auteurs dans l'action.»

C'est ainsi que, selon Desroche (1981), la recherche-action se situe dans l'action, qu'elle porte «sur des acteurs sociaux, leurs actions, leurs transactions, leurs interactions», qu'elle est «conçue pour équiper d'une *pratique rationnelle* leurs pratiques spontanées» et qu'elle est «assumée par ces acteurs eux-mêmes (autodiagnostic et autopronostic) tant dans ses conceptions que dans son exécution et ses suivis». Elle cherche autant «l'explication, l'application que l'implication» (Morin, 1985 : 32).

De quelle manière pouvions-nous nous inviter dans l'action des sites, pour une période circonscrite, stimuler une dimension réflexive qui éclaire l'action aux yeux des acteurs eux-mêmes, se risquer à *l'explication.* Comment pouvions-nous ensuite induire des pratiques, en l'occurrence des pratiques de dialogue et de formation, conçues en application des premiers enseignements de notre intervention, qui soient jugées adéquates et pertinentes par les acteurs eux-mêmes? Comment pouvions-nous enfin concevoir un processus de recherche qui favorise *l'implication* de chacun, aussi bien réflexive que pratique? On peut résumer ce premier défi ainsi: comment les chercheurs que nous sommes pouvaient-ils trouver leur pertinence au cœur de l'action et lui permettre de gagner en intensité?

3.1.4.3 Promouvoir la participation et instaurer la démocratie dans le processus de recherche

La pertinence d'une intervention qui ne se veut ni prédatrice ni perturbatrice, mais au contraire stimulante quant aux capacités de pensée et d'action des acteurs, implique, pour le moins, deux aspects qui nous concernent de près: la déconstruction du rapport entre chercheurs et acteurs et la création d'un espace de dialogue démocratique.

a/ La déconstruction du rapport entre chercheurs et acteurs

En tant qu'elle vise à faire émerger les savoirs produits dans l'action par les acteurs eux-mêmes, la démarche de recherche-action tend à déconstruire le pouvoir potentiellement stérilisant de l'expert et à réduire l'asymétrie de la relation entre chercheurs et acteurs quant à leur rapport au savoir. L'idéal souhaité est une relation d'équivalence qui rejette toute hiérarchie, tout paternalisme et tout rapport marchand. Ce qui est visé est une dynamique d'apprentissage réciproque: les chercheurs permettent aux acteurs de découvrir qu'ils sont dépositaires d'un savoir unique lié à leur propre histoire (l'effet Pygmalion). En même temps, ces

mêmes chercheurs prennent le risque d'une co-construction de savoirs qui met à mal leur position initiale d'experts.

b/ La création d'espaces de dialogue démocratique

Du point de vue de la conduite de la recherche, dans sa dimension d'investigation, les espaces de dialogue que nous avons institués avec les sites étaient des espaces de transition et d'interaction entre notre questionnement de chercheurs et la pratique associative des sites. C'était la première fonction de ces espaces : créer la possibilité de questionner de l'intérieur les problèmes rencontrés par les acteurs et renforcer leurs capacités à transformer la situation. Dans un tel espace, les chercheurs jouent d'abord un rôle de médiateur. Lié à ce rôle, ce qui doit retenir ici notre attention, c'est la fonction du langage. A quoi étions-nous confrontés: non pas (seulement) à des pratiques que nous pouvions observer, mais bien à des interprétations que nos interlocuteurs donnaient de leur situation et de leur action. La substance du dialogue reposait dès lors sur une confrontation d'interprétations et la recherche de significations partagées quant au sens et aux modalités de l'action. C'est la raison pour laquelle la raison d'être de ces espaces ne saurait être liée aux seuls besoins de la recherche-action, elle est au contraire liée à une signification citoyenne. Bien que s'adressant à des groupes d'acteurs relativement stables (et ouverts en partie), ces espaces ont été conçus comme des formes d'espace public, au sens de Habermas (1989): «Une portion d'espace public vient à exister dans chaque conversation dans laquelle des individus privés s'assemblent pour former un public (…) les citoyens agissent en tant que public lorsqu'ils délibèrent sur des thèmes d'intérêt général de manière illimitée avec la garantie de liberté d'assemblée et d'association et la liberté de s'exprimer et de rendre publiques leurs opinions.» Comment construire ces espaces de dialogue de manière à garantir l'expression de chacun, mais aussi comment favoriser l'émergence d'une parole citoyenne qui, selon Habermas toujours, cherche à énoncer publiquement l'authentique de l'expérience vécue, le vrai dans la confrontation aux faits historiques et le juste quant aux normes sociales à instaurer.

C'était un défi dont l'enjeu ne peut échapper à personne dès lors que l'on se souvient qu'au départ des trois expériences de référence, il y a la rencontre de personnes et de groupes violemment divisées par le génocide. Comment se mettre d'accord sur des énoncés lorsqu'il s'agit de se pencher sur des questions essentielles pour la recréation du lien social:

Que nous est-il arrivé ? Comment l'indicible a-t-il été possible ? Qu'est-ce qui nous a séparés ? Sur quoi reposera dorénavant la confiance mutuelle dont nous avons besoin ? Où trouverons-nous la volonté de vivre et d'agir ensemble ? Comment réinventer la vie quotidienne ? Qu'est-ce qui définit notre appartenance commune ? Qu'est-ce qu'une bonne autorité, une société juste susceptible d'écarter la possibilité même d'un génocide ?

Face à toutes ces questions, notre difficulté a été peut-être, tout en portant notre attention sur l'émergence d'un sens commun (Arendt, 2005) et de nouvelles formes de liens communautaires mis à mal par l'«ethnisme», de laisser émerger les paroles qui donnaient une visibilité aux expériences particulières des personnes face à une pression de consensus bien compréhensible dans ces circonstances.

3.1.4.4 Instaurer un rapport démocratique entre acteurs et chercheurs: le rôle du contrat

La *Convention de partenariat*[3] que nous avons passée avec les sites en octobre 2008 après une première phase de négociation, répond en tous points aux caractéristiques proposées par Morin : «Le contrat doit être ouvert dans toutes ses dimensions, autant dans la problématique, l'analyse des besoins, la définition des problèmes, les questionnements, que dans la méthodologie incluant la construction des instruments de cueillette de données et la révision de l'information concernant la signification des actions» (Morin (1992(II) : 34).

L'objet de cette Convention de partenariat est précisé en trois points à l'article 2:

- l'échange sur différentes activités et expériences de chaque partie à la Convention;
- l'organisation de débats sur les thèmes suivants: notre citoyenneté démocratique, la mémoire du génocide et notre action au quotidien;
- l'organisation de différents thèmes qui seront déterminés par les deux parties à la Convention.

Cet article est au cœur de l'entente *ouverte* conclue avec les sites. Relevons les caractéristiques de cette entente qui émane de cet article:

3 Cf. Annexe 8.2.2.

a/ La réciprocité entre acteurs et chercheurs

Le fait que nos partenaires étaient en droit de questionner la pratique des chercheurs, l'action du CCM et de la HETS, autant que nous étions en droit de nous inviter dans leur action, a certainement constitué une caractéristique originale de notre démarche. Cette réciprocité même exigeait à la fois une transparence sur ce qui nous animait, sur notre vision de la société et une grande humilité sur les interrogations que nous avions. Les questionnements à notre égard n'ont pas manqué.

On pourrait parler de partage de pouvoir à travers le dialogue et d'expertises partagées: les sites étaient porteurs de l'expérience du vivre ensemble au quotidien et nous étions porteurs d'une vision de la profondeur historique et des logiques sociales et institutionnelles à un niveau plus élargi. Morin précise: «Le contrat ouvert doit s'enrichir de la notion de dialogue que Freire (1977) a bien mise en évidence dans son livre sur la pédagogie des opprimés. Le dialogue libère, il s'oppose à la notion de commandement et se caractérise autant par l'effort de parvenir à un diagnostic global que par la recherche de solutions ou l'acquisition de savoir-faire» (Morin, 1992(II) : 35).

Par ailleurs, nous avions le loisir de proposer des thèmes de débat en suivant la logique de notre questionnement (par exemple: le rôle des commémorations, l'impact des gacaca, l'engagement social des membres…) de même que les membres des associations avaient le loisir de proposer des thèmes au gré de leur curiosité et de leur actualité (entre autres, la transmission de l'expérience, l'*Ubuntu*, la liberté de presse et d'expression…).

b/ Une définition large de la problématique

Sur ce point également, notre recherche-action se distingue d'autres types de recherche car il ne s'agissait en aucun cas de formuler «hors sol» une problématique et des hypothèses que les acteurs auraient du mal à s'approprier. Selon Morin, la «non-structuration permet à la problématique et à la méthodologie de conserver la flexibilité nécessaire à toute recherche-action intégrale» (Morin, 1992(II) : 39). La notion de diagnostic global évoquée plus haut est particulièrement pertinente pour désigner la construction progressive de la problématique, dans ses dimensions systémiques et dynamiques.

c/ Des valeurs et un langage communs

Le *nous* utilisé dans l'article 2 renvoie à un présupposé essentiel de la démarche : acteurs et chercheurs sont solidaires d'abord par une communauté de destin. Ils partagent des préoccupations essentielles : un même passé traumatique, un quotidien à reconstruire et une citoyenneté démocratique dont il faut définir le sens et l'exercice. A la communauté de destin s'ajoute une motivation et un intérêt partagés : la volonté de pallier la rupture du lien communautaire induite par le génocide.

Relevons tout de même que si le lien entre quotidien et mémoire apparaissait à tous, en toute évidence, comme un des problèmes fondamentaux de l'action, le concept de *citoyenneté démocratique* demandait une appropriation progressive et avait en quelque sorte un aspect programmatique. L'idée de citoyenneté n'était au départ pas absente du discours, mais elle renvoyait essentiellement peut-être, pour les membres des associations, aux idées d'*unité* et d'*appartenance commune.*

L'idée de *citoyenneté démocratique* appartenait au départ plus au langage des chercheurs qu'à celui des acteurs. L'exploration de ce concept constituait en quelque sorte le cœur de notre proposition, elle instaurait une sorte de décalage avec les catégories de pensée *naturelles* des acteurs : aux catégories de conflit et de réconciliation, de justice et de pardon dans lesquelles le vivre ensemble était pensé nous ajoutions une catégorie plus politique.

d/ La conduite ouverte du processus

Autre aspect induit par l'article 2 : un processus ouvert à des réorientations. *A tout moment,* précisait-il, *et d'un commun accord les parties pourront apporter toutes les modifications qu'elles jugeront utiles au présent article en vue de l'adapter à la réalité des actions menées sur le terrain.* Ajoutée à la liberté de proposition des thèmes de débat pour chacune des parties, cette disposition intensifiait l'appel à une cogestion du processus.

Une telle ouverture ne va pas sans difficulté. Si l'on veut faire la balance entre les avantages et les difficultés, on pourrait dire que le cadre permettait une appropriation bilatérale optimale de la démarche mais qu'elle portait, pour les chercheurs, un risque de dispersion. Il induisait une logique de ritualisation des rencontres et de questionnement en spirale autour des trois thèmes définis, à l'opposé de la linéarité que l'on observe dans d'autres types de recherche.

L'article 3 de la même Convention précisait les modalités de mise en œuvre:

Avec l'appui de la Haute école de travail social (HETS), le Centre de gestion des conflits (CCM) s'engage à organiser les activités suivantes:

- *une à deux rencontres par mois dans la mesure du possible avec les membres de l'association*;
- *à verser une somme modeste de 30 000 francs rwandais (environ 45 CHF) par mois, en soutien aux activités de l'association.*

Cet article demande à être commenté sur trois points: la définition du rôle des chercheurs, le cadre des rencontres et la fonction de la somme versée. Ces trois points pointent vers trois autres caractéristiques de notre démarche.

e/ Des chercheurs préposés

André Morin propose de définir la fonction du chercheur en RAI comme une fonction de préposé. Si l'on se réfère à la définition du *Grand Robert,* il s'agit d'une «personne qui accomplit un acte ou une fonction déterminée sous la direction ou le contrôle d'une autre». Nous pouvons nous retrouver dans cette définition, dans le sens où nous étions certes responsables du rythme et de la temporalité de la démarche, nous avions la possibilité d'y apporter des impulsions en fonction de notre questionnement, mais pour autant nous n'étions pas seuls maîtres de sa dynamique et de son contenu.

André Morin précise: «Une demande initiale d'un chercheur à un groupe ou d'un groupe à un chercheur doit se dérouler dans une atmosphère d'échanges permettant de délibérer sur ce qui est attendu de part et d'autre, particulièrement sur le degré de participation des acteurs dans le processus. Pour réaliser une véritable Recherche Action Intégrale (RAI), le chercheur en titre doit devenir *acteur* ou *préposé* et pas du tout le seul responsable de la recherche.» (Morin, 2003: 30). Les termes de la Convention permettaient donc le partage de l'initiative et du processus.

Une des conséquences de ce dispositif, sur laquelle il faudra revenir, est qu'il concentre les enjeux sur le dialogue. Le dialogue est à la fois l'objet principal, le moyen principal et le produit principal de la recherche-action. Un tel dispositif pose la question du statut que l'on donnera au *produit scientifique* de la recherche, dont on peut considérer qu'il est certes restitué en partie au cours des rencontres, mais dont la formulation définitive, celle dont nous sommes redevables face à

la communauté scientifique (et qui fait l'objet du présent ouvrage), aura lieu après coup.

Dans ce sens, l'article 5 de la Convention prévoit que «le produit des discussions et débats seront développés pour une éventuelle recherche par le Centre de gestion des conflits. Toutefois les résultats de la recherche seront communiqués à l'association partenaire».

La production académique est donc bien conçue dans un après-coup de la démarche de RAI. L'essentiel a été retransmis oralement, avant toute production écrite, dans des moments de rencontre.

f/ Un cadre naturel, délimité et relativement stable

André Morin propose une conception du cadre valable dans son modèle: «Lorsqu'il s'agit de se lancer dans une recherche-action intégrale, il est nécessaire d'avoir un cadre déterminé. C'est l'action à entreprendre qui circonscrit en soi le milieu; les gens qui se regroupent pour étudier et produire un changement et qui acceptent de se donner des règles de fonctionnement. Dans un sens c'est un laboratoire naturel, mais circonscrit et délimité» (Morin, 1992(II) : 44).

Nous pouvons nous retrouver sur ce point-là également. Dans chacune de nos trois associations partenaires, le groupe qui nous rencontrait n'était aucunement un groupe ad hoc, créé pour les besoins de la recherche. Il s'agissait bien au contraire d'une assemblée de personnes dont la composition et le fonctionnement appartenait à chacune des associations.

A Karama, il s'agissait d'une trentaine de cheffes de groupe chargées de mettre en œuvre les activités de l'association auprès des mille sept cent membres qu'elle comporte. Le plus souvent, notre rencontre s'intégrait dans le rituel des activités de l'association. A Gahini, il s'agissait d'une forme d'assemblée générale régulière, inscrite également dans le cours des activités, où nous avions le loisir de constituer au besoin de plus petits groupes de parole. L'aspect de rituel festif était constitutif de quasiment chacune de nos rencontres, chacune d'elles poursuivait la célébration d'une réconciliation en acte.

Les choses se présentaient différemment avec les étudiants du SCUR: il s'agissait d'un groupe évolutif, élargi parfois à d'autres associations (notamment l'Association des étudiants rescapés du génocide). Une sorte de forum de discussion semi-ouvert a émergé de ces rencontres, forum dans lequel nous étions sou-

vent interpellés en qualité de chercheurs pour les éclairages que nous pouvions apporter sur telle question sociale ou politique.

Deux traits communs se dégagent ainsi de nos rencontres avec ces trois groupes: l'insertion organique de notre démarche et le statut de *démultiplicateurs potentiels* que pouvaient jouer les participants au sein d'une communauté plus large.

g/ Une participation *engagée* des chercheurs

La signification des 30 000 FRW (environ 45 CHF) versés mensuellement aux associations peut prêter à discussion. Il s'agit d'une somme qui n'est pas insignifiante, s'agissant des pauvres moyens dont disposent les sites. Elle pouvait être l'objet d'une attente «intéressée» du côté de nos partenaires. Peut-être, au début, cette offre, prévue dans le concept de la recherche, a-t-elle créé une attente empreinte d'ambiguïté. Dans notre esprit, la signification de cette somme avait une triple portée, et tout porte à croire que c'est finalement ainsi qu'elle a été reçue. Elle constituait à la fois:

- une compensation du manque à gagner pour le temps pris sur l'activité économique;
- une forme de salaire collectif qui mettait en valeur la coopération;
- une marque de reconnaissance et de soutien pour la pertinence de l'action.

Ce dernier point, qui rompt singulièrement avec une conception positiviste de la recherche, appelle un commentaire. La dimension de (quasi) *militance* ou pour le moins d'*engagement* est clairement revendiquée, mais encore faut-il préciser le sens qu'elle revêt dans notre démarche, d'autant plus qu'il s'agit de son aspect proprement politique. On comprend aisément qu'une forme de recherche qui afficherait un souci d'adhésion à un corps de valeurs et de principes d'action étroitement prédéfinis s'éloignerait bien vite de l'idée d'un *diagnostic global* à laquelle nous sommes attachés, et se centrerait bien vite sur la mise en pratique de principes d'action légitimés a priori, sur l'examen de leur efficacité.

En se référant à Desroche (1981), Morin précise que «la recherche militante est peu concernée par l'explication car les prosélytes remettent très peu en question l'idéologie» (Morin, 2002(II) : 38). Ailleurs, il ajoute qu'«elle risque le doctrinaire et l'autolégitimation. L'engagement des acteurs est admirable, le désir de changement remarquable, mais il peut manquer d'esprit critique et passer à une

action illégitime» (Morin, 2002 : 28). Nous ne voulions, au contraire, négliger aucune observation, proches en cela de la posture de l'ethnologue, susceptible de nous ouvrir à la compréhension des processus sociaux à l'œuvre sous nos yeux, y compris les aspects que nous aurions pu juger «inquiétants».

Nous ne voulions en outre pas, bien que liés à l'Université nationale et chargés d'une mission de «service à la communauté», impulser quelque logique verticale ou partisane que ce soit. Nous ne voulions favoriser aucune attitude suiviste face à des injonctions à agir. Nous voulions bien au contraire afficher le plus grand respect pour les logiques d'association et d'action endogènes à l'œuvre dans la communauté et accorder toute notre attention aux difficultés et aux impasses qui pouvaient se faire jour.

C'est la raison pour laquelle le sens de notre *engagement* peut être résumé dans l'idée d'un engagement *pour la démocratie, la justice, la réconciliation et l'action citoyenne.* Non pas une neutralité de valeurs, mais une idéologie minimale et cependant exigeante. C'est à ce titre que nous avons jugé l'action des associations digne d'être soutenues.

Nous pourrions tenter d'expliciter a posteriori les implicites de cette idéologie minimale en cinq principes:

- aucune personne, aucun groupe ne peut être exclu de l'action dans une optique d'unité et de réconciliation;
- la contribution de chacun doit être encouragée dans un esprit de citoyenneté;
- toute action (associative, économique, culturelle) doit être entreprise sur un mode démocratique, dans une visée de solidarité, de justice et de contribution au bien commun;
- la parole et l'histoire de chacun doivent être entendues et reconnues, s'agissant en particulier de la confrontation au passé,
- la recherche de la vérité sur le passé et les réalités sociales présentes est une préoccupation qui doit être partagée et à laquelle chacun doit contribuer.

Enoncée de cette manière, cette idéologie minimale n'appartient en propre ni à l'Etat (bien qu'étant en convergence avec l'esprit de la Constitution) ni à aucune formation associative, religieuse ou politique particulière. Elle ne va pas pour autant de soi : elle suppose un processus d'appropriation et une rupture

avec le passé. Elle suggère une posture prudente, ouverte à l'expérience quant aux voies de la réconciliation.

3.1.4.5 Promouvoir la participation

Nous commenterons les conditions, les réussites et les difficultés de la participation rencontrées dans chacun des sites au fil des chapitres qui leur sont dédiés. Nous nous bornerons pour l'instant à dire quelques mots sur la signification de ce terme en recherche-action. Dans le langage courant, le terme de participation renvoie d'emblée à un phénomène collectif, connoté parfois par l'idée d'un effet d'entraînement mimétique, une connotation dont il est inutile de commenter l'ambiguïté dans un contexte postgénocide.

A une notion de participation liée à l'obéissance et à l'oubli de soi, il convient donc d'opposer une notion liée à l'autonomie et à la responsabilité des personnes. Morin le dit ainsi: «En résumé la participation est un phénomène de responsabilité de la part des acteurs qui s'engagent personnellement en étant essentiellement ouverts aux autres, de façon autonome, sans rapport de dépendance et qui entretiennent un dialogue ouvert favorisant des relations de coopération ou de collaboration permettant de mieux questionner le réel ou de résoudre un problème plus efficacement.»

Retenons que, pour les responsables des associations partenaires tout autant que pour nous chercheurs, promouvoir la participation impliquait la capacité de susciter chez les personnes le désir de s'engager personnellement, de manière authentique et autonome. Nous pourrions rapprocher également cette notion de participation à la notion d'*appropriation de l'acte* ou *d'acte-pouvoir* que nous devons au sociopsychanalyste Gérard Mendel (1992). Selon cet auteur, il existe une tendance anthropologique fondamentale qui pousse chacun à s'approprier le processus et l'effet de ses actes. Partant du principe que tous les acteurs n'ont pas le même pouvoir d'appropriation, il a porté son attention sur ce qui pourrait, dans une perspective démocratique, lever les obstacles et favoriser cette appropriation par les personnes et les groupes en situation de déficit de pouvoir.

Or, selon cet auteur, la tendance omniprésente à penser les rapports sociaux dans une codification *familialiste* est à l'origine des phénomènes de racisme, de fusion groupale et de culte de la personnalité. Echapper à cette codification demande une attention particulière dans toute gestion de groupe.

Puisque, selon le titre de son ouvrage, *La société n'est pas une famille* (Mendel, 1992), on peut tirer de cette assertion quelques enseignements quant à l'idéal de participation vers lequel on peut tendre en RAI. Lutter contre toute «régression familialiste» pousse à résister à toute hiérarchisation du pouvoir de parole et d'action (ce qui n'empêche pas, bien entendu, un partage clair des rôles). Il en est ainsi du rapport entre chercheurs et acteurs où, pour reprendre une expression de Dubost (1983 : 683), «on doit tenter d'échapper au rapport de dépendance hiérarchique comme au rapport paternaliste, au rapport marchand de la prestation de service comme à la violence symbolique de l'activité éducative enseignante».

C'est une préoccupation et un travail constants, c'est pourquoi, si nous revenons à notre commentaire de la dimension asymptotique de la RAI et au schéma qui l'accompagne, Morin suggère trois types de participation d'intensité croissante:

- la *représentation,* qui met les acteurs en situation de «public-cible»; la recherche a lieu à leur intention, on est encore dans un rapport de prestation de service;
- la *coopération,* où «chacun prend part selon son rôle dans l'action et la réflexion de la tâche commune à accomplir» et où «tous devraient de plus en plus participer à l'élaboration de la problématique d'action» (Morin, 2003 : 36);
- la *cogestion* c'est-à-dire «la participation de tous les membres à toutes les tâches de décision du début à la fin» (Morin, 2003 : 36).

Où se situe notre action quant à ces trois niveaux, c'est ce que l'analyse devra établir.

3.1.4.6 Affronter les problèmes pratiques de l'action

Que signifie le mot *action* en RAI et quel a été notre propre rapport à l'action? Il arrive souvent que la recherche-action se rapproche du modèle de la *méthodologie de projet* telle qu'elle est développée par exemple par Boutinet (1990). Dans ce modèle, le *projet* est défini comme «anticipation opératoire, individuelle ou collective d'un futur désiré» (Boutinet, 1999). On part d'une préoccupation diffuse ou consciente, d'une vision de l'avenir, on établit un diagnostic de situations, le problème que l'action doit résoudre pour réaliser une partie au moins de la vision, un programme d'action que l'on met en œuvre et que l'on évalue.

Ce modèle repose donc sur l'anticipation et l'opérationnalisation. Pour parler comme Habermas, on est alors entièrement dans *l'agir stratégique.* Nous aurions pu dire, si la mise en œuvre de notre programme de formation avait été notre (unique) but, que nous étions sur ce modèle. Nous aurions ainsi répondu à une seule de nos questions de départ: comment contribuer à la formation des acteurs des associations?

Ce n'était pas notre modèle : l'action qui était au centre de notre attention était à la fois l'action passée, l'action future et peut-être essentiellement l'action présente. Elle revêtait la dimension globale de l'action d'un groupe sur lui-même et dans la société.

A la question *que signifie le mot action en RAI?* Morin (2003) répond qu'il s'agit d'un *processus* plus que d'une «action planifiée et prédéterminée», qu'elle n'est pas purement «instrumentale» au sens de la résolution de problèmes, qu'il s'agit d'une «*conduite globale* incapable de se penser uniquement dans des rapports de moyens-fins» (Morin, 2003). Il insiste sur le fait qu'il s'agit d'une action collective qui vise à devenir communautaire au sens où elle vise l'élargissement dans un ensemble social plus vaste. De plus, ajoute-t-il, «toute RAI visant un changement s'oriente également vers l'efficacité de son action qu'elle envisage comme *incitatrice,* se multipliant dans d'autres actions de la société» (Morin, 2003 : 49).

Nous pouvons nous retrouver sur l'ensemble de ces caractéristiques; le dernier point est peut-être le plus important pour nous. La dimension de l'action qui était au centre de notre attention était *l'action quotidienne des associations au sein de la communauté,* et c'est à ce titre que, en tant que chercheurs, nous assumions, de façon prudente et respectueuse, un rôle de co-auteurs de l'action. La préoccupation stratégique et la recherche d'efficacité n'était certes pas absente de notre travail: la négliger eût été se satisfaire de nos seules discussions riches et encourageantes.

Mais ce n'était pas la seule dimension. L'action des sites nous concernait en tant que chercheurs non seulement quant à ses modalités et son efficacité, mais avant tout dans sa capacité à explorer des expériences sociales nouvelles et de servir d'exemples dont on peut s'inspirer. Morin appelle cela des «leçons de vie». Elle nous intéressait également dans sa capacité à révéler des virtualités sociales présentes dans toute la société, même s'il était prématuré de parler de mouvement social.

Co-auteurs, nous l'étions auprès de nos partenaires avec qui nous pouvions contribuer à développer la *pensée dans l'action,* la part de réflexion et de conscientisation, et parfois la projection dans l'avenir.

Nous étions co-auteurs dans un autre sens encore: nous étions engagés nous-mêmes (le CCM et la HETS) dans une intervention communautaire plus large où, en englobant une pluralité d'expériences, nous cherchions à articuler exercice de la citoyenneté démocratique et réconciliation. Il y avait, dans l'esprit de notre Convention, une circulation entre nos engagements respectifs.

Nous avons utilisé le concept d'*agir stratégique,* ce concept nous renvoie à Habermas: un auteur qui nous sera utile, à côté d'André Morin, pour préciser encore notre rapport à l'action. A un type d'action appelé précisément agir stratégique, orienté vers le succès, Habermas oppose l'*agir communicationnel,* orienté vers l'inter-compréhension. L'*agir communicationnel* est par excellence le domaine de l'action citoyenne et partout le politique souffre de sa réduction à une dimension d'*agir stratégique.*

Cette distinction était fondamentale dans la conception des dialogues que nous avons adoptée: plutôt que de hâter les discussions vers des synthèses rapides ou des décisions, nous avons privilégié l'appropriation progressive, et parfois en spirale, des objets de discussion.

D'une manière générale, il était évident que l'on ne pouvait séparer du domaine de l'action ce qui s'est joué en termes de communication au cours de nos rencontres: les dialogues, les témoignages, les débats à thème, les moments d'écriture, le débat sur le sens des mots chargés de valeur pour tous, le rituel des réunions, les concertations en petits groupes, l'expression poétique spontanée et les danses, tout cela appartient au domaine de l'interaction humaine. La préoccupation d'authenticité, de parole vraie, de normes partagées et de rapports sociaux réparateurs étaient au cœur de l'action, elles étaient action.

Lorsqu'il s'agissait de la mise en *activités* ou en *projets* de ces préoccupations, à l'intérieur de l'association ou de la communauté élargie, qu'il s'agisse de la participation aux gacaca, de la mise sur pied d'un groupe d'expression culturelle chez les jeunes de Gahini, ou encore de l'activité agricole en coopérative, nous étions, en tant que chercheurs, disponibles en qualité de conseillers stratégiques ou pratiques, attentifs surtout aux dynamiques sociales que cela mettait en mouvement. Nous ne nous mettions jamais en position de codécideurs de l'action.

3.1.4.7 Produire un discours et un savoir pertinents liés à l'action

La question de la communication appelle l'examen du discours développé dans et par la recherche-action. Si le discours est inséparable de l'action, que faut-il en déduire quant au statut de ce discours: celui que les acteurs produisent spontanément, puis partagent avec les chercheurs et enfin ceux que les chercheurs produisent en fin de parcours pour tirer les leçons de l'action et les soumettre à un débat élargi ? Quelle peut être la force critique de ce discours et sa prétention à une certaine forme de scientificité ?

Nous avons insisté à plusieurs reprises sur le tact requis de la part des chercheurs. Morin insiste, lui, sur la nécessité de ne pas «brimer le discours des participants par un appareillage scientifique complexe». C'est pourquoi, au départ, le discours qui s'échange est dit spontané. Les mots des participants (acteurs et chercheurs), la sémantique qu'ils utilisent, leur manière de mettre en récit leur histoire, de témoigner, de faire des propositions expriment authentiquement le lien avec l'expérience vécue et leur implication dans l'action.

Cette parole-là constitue le terrain où chacun peut se constituer en sujet de sa propre histoire, elle est au fondement de la démarche. En cela nous sommes proches des apports de Paulo Freire (1974) à la recherche-action: toute sa pédagogie est axée sur l'idée d'un *devenir-sujet* à travers le dialogue. «Personne n'éduque autrui, personne ne s'éduque seul, les hommes s'éduquent ensemble par l'intermédiaire du monde» (Freire, 1974 : 62).

Morin reprend cette idée de *devenir-sujet* dans le processus de la RAI qui vise une progression du discours. De *spontané* il devient *éclairé* (conscientisé au sens de Freire) puis *engagé.* Il faudra donc tenter de percevoir cette progression à travers l'évolution de nos dialogues: puisqu'il est question de réconciliation, on ne soulignera jamais assez la part de ce travail qui se joue dans la sphère de la communication, et singulièrement dans l'espace du dialogue. On pourrait parler de réconciliation «dialogique» au sens de Freire. La situation de dialogue, nous y reviendrons, est elle-même en soi une condition de possibilité (et non une garantie) d'intégration des différents récits, des différentes visions et de l'expression des conflits intérieurs et sociaux.

Bien entendu la part *éclairée* nous intéresse particulièrement en tant que chercheurs. Comment les acteurs se comprennent-ils et se reconnaissent-ils à travers le dialogue, comment comprennent-ils leur appartenance au groupe et à la

société ? Comment s'y projettent-ils ? Qu'est-ce qui peut les encourager à agir ? Comment comprennent-ils leur propre action ? Trouver une réponse à ces questions revient à construire un *savoir* qui aura de la peine à revendiquer une *objectivité* au sens des sciences positives. Le savoir que l'on peut construire sur cette question en RAI, puisqu'il s'agit toujours de se projeter dans le monde, est plutôt un savoir *intersubjectif* qui vise la *pluriperspectivité.*

Voilà qui nous amène logiquement à commenter le statut épistémologique de la RAI. Rompre avec le modèle de rationalité des sciences positives ne revient pas à renoncer à toute rationalité. Morin revendique une filiation au courant de la science-action (notamment Argyris et Schön) et un autre modèle de scientificité : «…si la science s'éloigne d'une approche positiviste et accepte une conception du savoir tout aussi sérieuse, voire même d'une scientificité pratique, plus près d'une morale de la conduite humaine, elle pourrait même éventuellement engendrer des régularités capables de guider des pratiques et se dire scientifique» (Morin, 1992(II) : 135).

A quelle rationalité pouvons-nous prétendre, à quelles «régularités» susceptibles de guider des pratiques pouvons-nous prétendre, c'est donc ce qu'il nous reste à esquisser avant d'y revenir, pièces en mains, au terme de ce rapport.

On pourrait dire qu'il y a une première forme de rationalité atteinte par les acteurs eux-mêmes, il s'agit de l'examen qu'ils font de leurs propres pratiques, le sens qu'ils leur donnent et l'efficacité qu'ils leur prêtent. Ils rationalisent en quelque sorte leurs pratiques spontanées. Notre intervention à cet égard revient à accentuer une dimension *praxéologique,* c'est-à-dire d'optimisation de l'action et d'aide à la décision.

La part réflexive additionnelle que nous tentons de donner à la démarche est toujours liée à notre implication. Nous faisons ainsi nôtre une approche «clinique» avec ce qui la caractérise : «Les sciences cliniques considèrent l'objet dans sa totalité concrète, dans sa complexité, dans son épaisseur historique. Le chercheur doit se voir impliqué dans le champ d'observation et ne peut faire abstraction du vécu des sujets et du sien propre» (Morin, 1992 : 101).

Implication, totalité concrète, légitimité, ces trois dimensions résument bien les dimensions du savoir produit en RAI. La contribution que, en tant que chercheurs, nous pouvons donner à ce savoir, c'est de le construire dans une approche plus globale, à travers le croisement de savoirs d'expérience et de savoirs disciplinaires.

Pour autant, il s'agit toujours d'un savoir lié à des réalités et à des pratiques concrètes bien situées. Difficile, dans ces conditions, d'imaginer une réfutabilité (falsifiabilité) au sens de Popper.

On peut concevoir par contre une autre forme de réfutabilité. C'est d'abord celle qui s'exerce à travers la pluralité des regards sur la même expérience, celle que nous avons pratiquée au cours des rencontres et lors des *débriefings* qui suivaient les démarches de terrain. Lorsque, ensuite, on tente de mettre ces pratiques au regard d'autres pratiques «comparables», on s'approche avec plus ou moins de vraisemblance de la définition de modèles d'action *transférables* ou pour le moins *inspirants* et *instructifs* pour d'autres pratiques. Dubost (1983) aime à dire que les énoncés qui résultent de ce travail de comparaison sont *conjecturaux,* c'est dire qu'ils ne sont pas démontrés mais qu'ils semblent plausibles car appuyés sur plusieurs exemples finement analysés.

Nous pourrions en conclusion viser des énoncés à ce niveau de rationalité en travaillant sur les enseignements communs issus des trois sites. Enfin, nous pourrons tenter une forme supplémentaire de triangulation en cherchant des concordances avec d'autres sources données, d'autres formes d'interprétation, et d'autres recherches pratiquées au sein des communautés locales rwandaises.

3.1.4.8 Favoriser l'épanouissement humain à travers le changement

André Morin considère que le changement est le but de toute recherche-action: une recherche-action réussie serait en quelque sorte celle qui accompagne au mieux le changement tel qu'il est désiré par les acteurs, au plus près de leurs valeurs. La radicalité du modèle de la RAI consiste pour lui en ceci qu'elle vise la transformation simultanée de la pensée et de l'action: «La RAI en s'octroyant les deux termes, celui de l'action et de la réflexion, permet de saisir le processus du changement là où ce dernier se produit. Il ne s'agit pas seulement de recherche sur l'action ou pour l'action mais d'une recherche en action (…), pour, sur, et essentiellement par les acteurs. Dans ce sens, la recherche se veut transformatrice en postulant que les hommes et les femmes sont capables d'infléchir le cours de l'histoire, d'intervenir dans leur propre action.» Il convient donc de s'interroger sur le sens de ce changement tel qu'il était souhaité et mis en œuvre dans notre propre démarche. Reason et Bradbury (2008) suggèrent, résumant en cela toute la tradition de la recherche-action, que le sens partagé dans toute recherche-action s'exprime en des termes humanistes. Nous pouvons nous accorder aisément

avec cela, et ne pouvons que nous réjouir si quelque chose a été réussi en termes d'«épanouissement humain».

Mais si nous souhaitons prétendre à quelque succès dans ce domaine, il convient de se demander quels étaient les changements souhaités et mis en actes par nos partenaires et quelle était la part que nous pouvions y prendre.

Ce premier examen nous permettra de mettre en évidence un aspect prégnant de notre recherche-action: le caractère indissociablement existentiel, éthique, social et politique du changement espéré. Une multidimensionnalité dont l'aspect politique est la dimension englobante.

Dans les statuts de chacune de nos trois associations partenaires, il était en effet question, aussi bien sous la rubrique finalités que sous la rubrique activités, d'«Unité et Réconciliation», un couple de notions «massives» qu'il faudra déplier. Cette finalité associative qui est également une finalité dominante de la politique de l'Etat nous autorisait à faire une lecture citoyenne du changement à l'œuvre: ce qui se jouait à un niveau microsocial constituait une sorte de laboratoire d'un changement attendu au niveau de l'ensemble du pays.

Avec cette particularité que, dans le cadre d'une solidarité choisie et vécue au quotidien, les confrontations étaient en quelque sorte hâtées vers des moments de vérité auxquels on peut plus facilement échapper dans le reste de la vie sociale.

Voici donc ci-dessous une première lecture, en termes de passages, du changement tel que nous avons voulu l'accompagner dans les différents sites.

A un niveau personnel, existentiel	
Il s'agissait de passer de (d')	**à**
un traumatisme paralysant	un traumatisme «intégré»
la colère, la vengeance, la rancœur	l'apaisement, la «réconciliation»
A un niveau familial ou de «socialité primaire»	
Il s'agissait de passer de (du)	**à**
le deuil familial	une nouvelle «famille», ou «équipe de vie»
la solitude	de «nouveaux proches»
Au niveau de la vie quotidienne	
Il s'agissait de passer de (du, d')	**à**
la méfiance au quotidien	la confiance dans les relations quotidiennes
la punition (les ex-prisonniers)	la réinsertion
le silence et les non-dits	la parole et le témoignage
un quotidien désolé	un quotidien (un peu) ré-enchanté
la survie individuelle	la coopération économique
A un niveau social et public (à travers l'association)	
Il s'agissait de passer de (du, d')	**à**
une vie privée douloureuse	l'existence dans un collectif
la parole prudente et privée	la parole ouverte et publique
l'isolement social	le vivre ensemble et la coopération
Au niveau de la conscience et de l'expression sociale	
une vision spontanée et personnelle	une vision partagée et éclairée
une conscience sociale «restreinte»	une conscience sociale «élargie»
des récits éclatés	des récits «fédérés»
Au niveau de l'action associative, sociale et politique	
une participation d'appartenance	une participation créative
une capacité d'auto-formation	une capacité de transmission
une capacité d'action associative	une capacité d'action communautaire et politique
une citoyenneté passive	une citoyenneté active

Si tel était l'enchaînement des changements souhaités, il s'agira de se demander quelle part nous pouvions y prendre. Avons-nous contribué à faciliter ces passages ? Retenons simplement pour l'instant qu'il importait de penser ensemble les différents niveaux que nous avons détaillés et de prêter notre attention à chacun d'eux.

Remarquons aussi que, confrontés à la profondeur des enjeux, nous ne pouvions qu'adopter une posture extrêmement modeste et respectueuse de l'autonomie des acteurs. C'est probablement la limite de l'intégralité du modèle d'André Morin : une coopération optimale entre acteurs et chercheurs n'implique aucune confusion des rôles.



Une assemblée dans le site de Gahini

3.2 Le concept de citoyenneté démocratique et les chantiers de la citoyenneté au Rwanda

Roland Junod

3.2.1 Le concept de citoyenneté démocratique

Au moment de lancer en 2001 le programme d'Education à la citoyenneté démocratique dont nous nous sommes inspirés, le Conseil de l'Europe avait proposé une définition étonnamment minimale de la citoyenneté et du citoyen: «Une personne vivant avec d'autres personnes dans une société donnée» (O'Shea, 2003 : 7). Il entendait ainsi, sans prétendre pour autant prendre congé du cadre de l'Etat-nation, mettre en évidence le fait que celui-ci, en particulier dans une Europe en recomposition, n'était pas le seul cadre pertinent de l'exercice de la citoyenneté. Il s'agissait au contraire d'élargir ce cadre au «concept de communauté qui englobe les contextes local, national, régional et international dans lesquels vivent les individus» *(idem)*. Le glossaire dont cette définition est extraite ajoute que, aux notions de droits et obligations et à celle de vote, «il faut ajouter les multiples actions entreprises par un individu, qui ont un impact sur la vie de la communauté (locale, nationale, régionale et internationale) et qui exigent donc un espace public au sein duquel les individus peuvent agir ensemble» *(idem)*.

Cette acception large de l'idée de citoyenneté et de l'agir politique permettait à nos yeux, au départ de notre action, un transfert conceptuel dans un contexte social et historique singulièrement différent. Lorsque le cadre institutionnel se transforme, et c'est évidemment le cas de l'Etat rwandais dans la phase postgénocide, il ne s'agit pas seulement d'être attentif à la manière dont les citoyens reçoivent ces transformations, mais aussi aux nouvelles formes d'exercice de la citoyenneté que leurs actions dessinent.

C'est ce que nous avons voulu observer et accompagner: «une citoyenneté qui vient d'en bas» appelée à rencontrer, entre résonances et dissonances, les formes d'exercice de la citoyenneté régulées par l'Etat.

En partant d'une approche philosophique, nous avons nous-même tenté une approche générique du concept de citoyenneté démocratique. «On pourrait dire qu'il désigne tout d'abord le fait d'appartenir à une communauté politique, d'y jouir de droits, et tout d'abord du premier d'entre eux, le droit d'avoir des droits

(pour reprendre l'expression d'Hannah Arendt), d'y avoir des obligations, de participer enfin à la définition et à la poursuite du bien commun» (Junod, 2004 : 42). C'était une autre manière d'envisager la citoyenneté comme un processus en devenir, en désignant trois pôles qui constituent autant de chantiers ouverts:

- **le pôle symbolique** de l'identité et de l'appartenance, où se joue la capacité de chacun de relier sa propre histoire et ses propres loyautés au cadre offert par la société et l'Etat;
- **le pôle juridique** lié aux droits et obligations, où se joue la capacité de vivre et d'agir dans un statut d'égalité avec les autres citoyens;
- **le pôle participatif** lié à l'action, qui suppose qu'à cette égalité de statut soit liée la capacité réelle, pour les citoyens, de faire entendre leur voix et de débattre publiquement du bien commun.

Chacun de nos *sites de citoyenneté* a constitué un laboratoire où ces trois types d'enjeux pouvaient être travaillés et observés, où, surtout, il était fait appel à la créativité des citoyens. C'est ce que suggère la définition de *site de citoyenneté* proposée par le glossaire cité plus haut: «une forme nouvelle ou pionnière de vie démocratique» (O'Shea, 2003 : 7).

Si nous avons choisi de considérer les trois expériences «pionnières» dans lesquelles nous nous sommes invités comme autant de formes de *l'agir politique,* il convient de remarquer qu'à cet égard nous étions, non pas en opposition, mais peut-être dans un certain écart sémantique avec nos partenaires. Le vocabulaire de la «citoyenneté démocratique» n'apparaissait dans leur langage que par intrusion (la nôtre notamment). *Avoir le courage de vivre, se réconcilier, être solidaire, faire preuve d'Ubuntu,* telles étaient plutôt les catégories, immédiatement existentielles, morales et spirituelles, auxquelles ils se référaient spontanément. Si les enjeux existentiels et moraux ne pouvaient nous échapper, il était évident pour nous que la question du politique, telle que la résume le sociologue Alain Touraine sous une forme adéquatement interrogative, était posée d'emblée: *Pourrons-nous vivre ensemble égaux et différents ?* (Touraine, 2006).

Bien plus, de manière absolument significative, la compression des enjeux moraux et sociaux, des enjeux de justice et des enjeux politiques, le tout compris dans l'idée de «réconciliation», nous obligeait à penser ces enjeux à la fois de manière séparée et dans leur articulation. C'est l'objet du chapitre que nous consacrons à ce concept décisif. D'une certaine manière, on pourrait dire: pas de

démocratie sans réconciliation, mais aussi pas de réconciliation sans démocratie ! Mais puisque nous commençons par l'idée de démocratie, à quelles difficultés s'expose-t-on, lorsqu'on parle au Rwanda de démocratie et de citoyenneté démocratique dans le langage auquel la philosophie et les sciences politiques nous ont habitués ? Cette question appelle une première réponse.

3.2.2 Parler de citoyenneté démocratique au Rwanda aujourd'hui

Dans la Constitution de 2003 (révisée en 2008), le projet démocratique est étroitement associé à l'éradication de l'ethnisme et à l'unité nationale; le génocide lui-même y apparaît comme rupture d'une unité préexistante et même d'une filiation: la Nation rwandaise. Citons les 8 premiers articles du Préambule de la Constitution qui sont très explicites à cet égard:

Nous, Peuple Rwandais,

1. au lendemain du génocide perpétré contre les Tutsi, planifié et supervisé par des dirigeants indignes et autres auteurs, et qui a décimé plus d'un million de filles et fils du Rwanda;
2. résolus à combattre l'idéologie du génocide perpétré contre les Tutsi et toutes ses manifestations ainsi qu'à éradiquer les divisions ethniques et régionales et toute autre forme de divisions;
3. décidés à combattre la dictature en mettant en place des institutions démocratiques et des autorités librement choisies par le peuple;
4. soulignant la nécessité de consolider et promouvoir l'unité et la réconciliation nationales durement ébranlées par le génocide et ses conséquences;
5. conscients que la paix et l'unité des Rwandais constituent le fondement essentiel du développement économique et du progrès social du pays;
6. résolus à bâtir un Etat de droit fondé sur le respect des libertés et droits fondamentaux de la personne, la démocratie pluraliste, le partage équitable du pouvoir, la tolérance et la résolution des problèmes par le dialogue;
7. considérant que nous avons le privilège d'avoir un même pays, une même langue, une même culture et une longue histoire commune qui doivent nous conduire à une vision commune de notre destin;

8. considérant qu'il importe de puiser dans notre histoire multiséculaire les valeurs traditionnelles positives indispensables à l'existence et à l'épanouissement de notre Nation; (…)

La visée politique est ainsi immédiatement dessinée: unité, réconciliation, éradication de l'ethnisme, démocratie pluraliste, épanouissement de la Nation, tels sont les termes d'une équation politique qui imprègne tous les discours. Comment les Rwandais, tous les Rwandais, peuvent-ils s'approprier ce projet, en faire un objet de désir, pourrait-on dire? C'est finalement, comme on y reviendra plus loin, l'enjeu de la citoyenneté démocratique: devenir *sujet politique,* c'est-à-dire inscrire son projet de vie, ses appartenances et ses aspirations dans un cadre politique où il est possible de les défendre à égalité avec d'autres. Il n'y a de réponse à cette question que dans le quotidien et dans l'action. Notre tâche sera d'en rendre compte à un niveau «micropolitique». Il convient cependant au préalable de se faire une idée plus globale des difficultés à résoudre sur le chemin d'un modèle de démocratie approprié pour le Rwanda.

A cet égard, les travaux de l'Institut de recherche et de dialogue pour la paix (IRDP), basé à Kigali, nous sont d'un grand secours. Cet institut fait un travail double de pédagogie et de recherche de terrain. Les dialogues menés sur le terrain depuis 10 ans au pays et dans la diaspora, éclairent les résistances que peut rencontrer le projet politique dessiné par la Constitution, en particulier dans l'imaginaire politique (au sens de Castoriadis) des Rwandais.

L'IRDP tire un tableau saisissant de l'image désolante de la démocratie que les régimes de Kayibanda et d'Habyarimana ont laissée dans les esprits: «La démocratie vint et l'on se mit à brûler les huttes, à massacrer, à piller, à manger les vaches d'autrui et à ostraciser. La démocratie vint et la solidarité des familles et des voisinages disparut. Elle vint et les gens se terrèrent dans des trous, d'autres aiguisèrent des machettes pour décapiter. C'était cela le sens des partis, des raccourcis pour l'acquisition de pouvoir, la confusion du pouvoir avec un avoir de corruption, de détournement et de clientélisme népotique: "la démocratie c'est la conjugaison du verbe manger" (Gusahuranwa no gucuranwa: gloutonner et se piller!), nous confiait une personne pendant les consultations.» (IRDP, 2005 : 17).

Cette représentation confirme largement une idée récurrente que nous avons rencontrée chez nos partenaires: la compréhension que beaucoup ont du désastre dont ils se relèvent, tout particulièrement dans les milieux populaires et

chez les aînés, est que tout découle de la rupture du lien communautaire qui régulait autrefois au quotidien les rapports entre les clans et groupes sociaux (Hutu, Tutsi, Twa, que la colonisation allait transformer en «ethnies»). Et cette rupture a été opérée par les élites et leur conception très particulière… de la démocratie.

Il n'est donc pas si facile, pour les Rwandais, de définir les voies d'une véritable culture démocratique adaptée au Rwanda, même si, comme le confirme l'IRDP, la majorité des Rwandais semblent adhérer à cette idée. Beaucoup ont du reste déclaré, s'agissant de la Constitution, avoir apprécié le travail de consultation mené par la commission constitutionnelle dans la phase préparatoire. Mais beaucoup ont exprimé aussi la crainte qu'un modèle soit importé qui ne corresponde que partiellement avec la culture rwandaise. Beaucoup de Rwandais vivant dans le monde rural notamment avaient exprimé une réticence à l'égard des partis politiques à cause des conflits qui les ont marqués et des crises qu'ils avaient provoquées. Nous devrons donc nous interroger sur cette adéquation souhaitée.

3.2.3 La fabrique de la citoyenneté: une perspective anthropologique

Retenons pour l'instant que, dans la logique de la recherche-action, notre tâche était double : il s'agissait pour nous de définir les problèmes auxquels se heurte chaque citoyen dans l'exercice de sa citoyenneté, mais aussi d'observer et d'accompagner un processus en devenir. Mais peut-on «observer la citoyenneté», compte tenu du fait que l'on ne peut compter sur un accord préalable sur ce qu'elle désigne ? Sur ce point, les travaux d'*anthropologie de la citoyenneté* nous ont été d'un grand secours: en particulier, les travaux inauguraux de Marc Abélès (1983) et surtout les travaux récents de Catherine Neveu (2004 et 2005) ainsi que de Véronique Bénéï, à qui nous empruntons cette expression de *fabrique de la citoyenneté*.

Selon Catherine Neveu, «la notion de citoyenneté, les représentations dont elle fait l'objet, mais aussi les pratiques auxquelles elle donne lieu, offrent un champ particulièrement propice à une approche anthropologique. Ces représentations et pratiques incluent (…) les multiples manières dont les institutions et les citoyens eux-mêmes construisent des représentations sociales quant aux droits et à leurs fondements, ainsi que sur la légitimité des uns et des autres (déjà inclus dans la collectivité légalement définie des citoyens ou exclus de celle-ci)

à user de ces droits ou à y accéder» (Neveu, 2004 : 3). Cette approche nous paraissait particulièrement bien adaptée dans un contexte de reconstruction d'un pacte social inclusif entre groupes et individus violemment divisés.

D'une manière générale, l'approche anthropologique de la citoyenneté se caractérise, comme le dit Catherine Neveu, par: «la volonté de s'intéresser à sa "fabrique" sociale et politique, et d'en "déstabiliser" les théories par un regard critique (et critique parce qu'à la fois extérieur et intérieur), et la mise en œuvre d'une conception du politique assez distincte de celle qui domine en sciences politiques (…) partant de la dimension conflictuelle inhérente à la sphère publique, en examinant plus attentivement comment la citoyenneté a «toujours exclu autant qu'elle a inclu» (Neveu, 2005 : 130). Ce qui la caractérise encore, ajoute-t-elle, est «… cet accent mis sur l'imparfait et l'inachevé, la fluidité des frontières, plus que sur la délimitation a priori d'un pré carré achevé dont il s'agirait alors de mesurer les écarts aux normes» (Neveu, 2005 : 132).

Cette attention à l'inachevé, nous la faisons nôtre en mettant en regard la citoyenneté qui est déclarée dans la Constitution et celle qui s'invente et trouve son chemin à travers les initiatives et les conflits. Nous nous inspirerons de l'anthropologie de la citoyenneté en nous appuyant en particulier sur trois perspectives qu'elle adopte, essentielles pour notre propos.

Première perspective: la signification anthropologique de la citoyenneté

L'accès à la citoyenneté est lié, du reste dès la démocratie grecque pourtant éloignée de notre compréhension moderne de la démocratie, à l'avènement du politique. L'avènement de la *polis* marque en effet l'arrachement de l'homme grec à la «socialité naturelle» (à laquelle les esclaves restent soumis). Dans toute société, il s'agit de la même manière d'un arrachement à une socialité première déterminée par les liens du sang, par l'appartenance clanique ou ethnique, constituant ainsi, comme le dit Jean Leca, «une "société civile" distincte des communautés familiales, lignagères ou seigneuriales» (Leca, 1991, cité par Neveu, 2005 : 131).

Inutile d'insister sur cet enjeu au Rwanda: toutes les sociétés sont confrontées à du «pré-politique» subsistant aussi bien dans l'imaginaire que dans les relations sociales, au Rwanda comme ailleurs. La domination coloniale, comme on le sait, s'est appuyée largement sur la manipulation des appartenances liées à cette

«socialité naturelle». L'exercice d'une citoyenneté démocratique, si elle tient ses promesses, devrait constituer, au Rwanda comme sur le Vieux Continent (où les manipulations n'ont évidemment pas manqué), une manière de prendre congé des «identités meurtrières» (Maalouf, 1998) résultant de ces manipulations, il peut aussi ne pas les tenir, c'est donc un réel défi.

Seconde perspective: l'attention portée à la recomposition des appartenances et des identités à travers l'exercice de la citoyenneté

Comment penser le lien entre identité citoyenne et appartenances (culturelles, religieuses, claniques, ethniques, idéologiques…)? Catherine Neveu revient sur la valeur émancipatrice de l'identité citoyenne que nous venons de relever: «Du même coup, la citoyenneté ne serait pas une identité parmi d'autres, mais précisément ce qui libèrerait l'individu de ses appartenances plus ou moins prescrites: "(elle) *concerne ce refus, ce droit de dire non, d'entrer et de sortir des identités sans être piégé en elles. En ce sens, la citoyenneté est un rôle spécial, et non juste une identité parmi d'autres. C'est comme si elle remplissait une fonction de liaison* (overarching) *et de médiation dans le trafic des identités*» (Van Gusteren, 1993, cité par Neveu, 2005 : 6).

Une participante aux dialogues initiés (et filmés) par l'IRDP s'insurge de manière comique contre l'«obligation» d'appartenir à une «ethnie»: elle propose un bureau où l'on pourrait s'inscrire dans un groupe ou l'autre en fonction des actes de celui-ci et non de sa naissance (IRDP, 2003). Cette touche d'humour dans des dialogues souvent douloureux, outre le franc succès qu'elle obtient du côté des participants, indique bien le désir de se défaire du piège des appartenances.

Pour autant, ce statut particulier de l'«identité citoyenne» ne pose pas la question de la disparition des «autres identités» (que les régimes totalitaires ont voulu précipiter), mais au contraire celle de leur articulation. Sur ce terrain, on ne peut qu'être attentif à des processus complexes où se joue le sens des différentes appartenances de chacun, dix-huit ans après le génocide: que ce soit à la Nation, aux groupes sociaux ou culturels, aux différentes Eglises, aux groupes déterminés historiquement par le génocide ou l'exil. Nous pourrions utiliser à ce propos la notion de «lutte pour la reconnaissance», chère à Hegel et remise à l'honneur par Axel Honneth. Au-delà des clivages induits par le génocide, il y a bien, sur le plan symbolique comme sur le plan politique, une lutte pour la reconnaissance

mutuelle des différents groupes (et bien sûr pas uniquement les groupes «ethniques») dont nos trois sites ont constitué des scènes peut-être privilégiées, car les enjeux y étaient nommés. Si le pari de la citoyenneté est d'offrir un terrain à cette lutte pour la reconnaissance, comment ce pari est-il tenu aujourd'hui?

Troisième perspective: l'effort de confronter une approche verticale à une approche horizontale de la citoyenneté

Alors que l'approche classique met l'accent sur le rapport des citoyens au pouvoir, à l'Etat et aux institutions, l'idée de *fabrique de la citoyenneté* met en valeur l'exercice de la citoyenneté entre proches au quotidien. L'effort de penser, de parler et d'agir publiquement est toujours, dans une large part, une véritable création de la part des citoyens, une manière de s'inclure dans le jeu en définissant son rôle ou au contraire de se sentir exclus et de se replier sur des loyautés «primaires».

Dans un contexte de reconstruction où un Etat fort, doté d'une nouvelle Constitution, d'une politique de développement, de réformes et de décentralisation, s'efforce de créer un consensus autour de son projet politique, quel est le rôle des citoyens? En particulier, comment peuvent-ils inventer une «concitoyenneté» qui rende possible la coopération sociale et politique, comment peuvent-ils faire émerger de nouvelles formes de *civilité? La civilité* ne se réduit pas en effet au sens civique dont la logique est verticale (un sens civique que la politique instituée par la Commission nationale d'unité et de réconciliation s'efforce de promouvoir), elle constitue plutôt une qualité préalable à tout sens civique, à savoir une capacité de reconnaissance mutuelle et d'empathie entre individus et groupes différents. Comme le dit Edward Shils: «Elle limite l'intensité des conflits et réduit la distance entre les exigences conflictuelles», elle manifeste: «un mode d'attachement de l'individu ou de la sous-collectivité à la société en tant que totalité» (Shils, 1997 : 341, cité par Etemadi, 2000 : 109). La capacité d'exister et d'agir en tant que citoyen dépend de cette reconnaissance mutuelle et de cet attachement à l'ordre social, elle dépend d'une confiance à recréer, dont on ne saurait sous-estimer l'enjeu.

3.2.4 Unité et pluralité: les chantiers de la citoyenneté démocratique rwandaise

Si la *fabrique de la citoyenneté* a été au centre de notre approche «locale» et de nos dialogues menés dans les sites de citoyenneté, il nous paraît important

de proposer une vision plus générale, certes dessinée à grands traits, des chantiers de la citoyenneté démocratique rwandaise tels que nous les avons compris dans la période de la recherche, soit de 2008 à 2011. A quelles difficultés se heurte aujourd'hui le projet d'une démocratie qui permettrait à la pluralité et à la conflictualité sociale de s'exprimer sans mettre en danger l'unité?

Nous nous attacherons ici à commenter cinq chantiers décisifs, tous en jeu dans le processus de réconciliation, et toujours sous la double forme de problème et de processus. Une approche plus complète intégrerait d'autres chantiers tout aussi importants, comme le développement économique, la décentralisation et la lutte à la pauvreté, décisifs eux aussi quant au sentiment d'appartenance qui est attendu des Rwandais, l'ouverture de l'espace public de communication et bien entendu le chantier de la justice transitionnelle. Nous nous restreignons pour l'instant à nommer ces cinq chantiers que nos lecteurs doivent avoir en tête pour situer notre démarche dans son contexte.

3.2.4.1 Une citoyenneté basée sur une appartenance et un projet communs: le chantier de l'unité

L'idée d'unité est le pilier central du projet politique défini par la Constitution. Associée à l'idée de réconciliation, elle constitue une sorte d'horizon sacré auquel se réfèrent tous les acteurs. Quels sont donc les facteurs d'unité susceptibles de surmonter les déchirures passées et de créer le sentiment d'une commune appartenance?

Le gouvernement actuel a misé fortement sur le sentiment de paix et de sécurité qui pourrait redonner à tous les Rwandais une image positive de leur appartenance nationale. Nous avons pu constater chez nos partenaires la force de ce désir de paix et, en particulier dans la jeune génération (notamment à l'occasion des élections présidentielles de 2010), le souci d'une image positive que le pays pourrait donner aux autres nations: celle d'un pays pacifié en effet, et capable de se donner un nouvel essor. Ce désir largement partagé, qui est celui d'une identité nationale positive, se révélera-t-il déterminant? Anastase Shyaka, co-initiateur de notre projet, parle de «la refondation de la rwandité» comme d'une «stratégie de résolution des conflits, de démocratisation et de développement durable» (…) «Par son caractère inclusif et sa référence égalitariste, elle amènerait les Rwandais à paver les injustices du passé et à gommer celles qui pourraient recouper les inquiétudes identitaires» (Shyaka, 2003 : 219). L'idée d'une égalité

enfin réalisée qui donne à chacun sa souveraineté ne manque pas de poids. Dans un tel projet, l'idée d'unité est étroitement associée à la promesse d'égalité et au renouveau démocratique. Elle inclut la transformation du rapport à l'Etat et aux institutions, des éléments désignés désormais sous le terme, un peu passe-partout, de «bonne gouvernance».

On pourrait dire que le pari de la «rwandité» s'appuie à la fois sur une identité culturelle forte basée sur les valeurs traditionnelles et sur la foi en l'avenir. La «rwandité» constituerait ainsi un pont entre un passé précolonial et un avenir réconcilié qui attend la preuve par l'acte, à l'image du projet de «nation arc-en-ciel» qu'avait conçu Nelson Mandela. C'est du reste dans ce sens que la CNUR avait défini le concept d'unité en 2000: «L'unité nationale se caractérise par les relations qui unissent les Rwandais, qui les incitent à regarder dans la même direction. A ce titre, les Rwandais partagent la vie et la mort, partagent les mêmes droits et doivent comprendre que ce qui peut menacer une partie du pays met en danger tout le pays et doivent ainsi se coaliser pour combattre tout ce qui peut menacer l'unité et la cohésion sociale» (CNUR, 2000, 24). Unité et cohésion nationale dépendent cependant évidemment de la manière dont les Rwandais pourront surmonter la déchirure de l'«ethnisme».

3.2.4.2 Une citoyenneté détachée de l'ethnisme: le chantier de l'éradication de l'ethnisme.

«Eradiquer les divisions ethniques», selon les termes de la Constitution; on mesure la difficulté d'un tel projet lorsqu'on réalise à quel point les identités «ethniques» sont marquées au fer rouge par le génocide. Certes, toute forme de ségrégation ethnique dans les institutions est désormais contraire à la Constitution, mais il ne suffit pas de le décréter, le défi se situe au sein de la société. Comment éviter que la perception sociale des personnes et des groupes échappe à la bipartition entre personnes affiliées au groupe des bourreaux ou à celui des victimes et des rescapés? Comment, avec le poids de cette histoire-là, permettre à chaque citoyen de diversifier le sens de ses appartenances et de ses loyautés (comme c'était du reste assez largement le cas avant le génocide)?

Une des participantes aux dialogues de l'IRDP (IRDP, 2003, *Truth Heals*) explique qu'elle a compris qu'elle était Tutsi le jour où les miliciens sont venus pour la «couper», et qu'elle ne peut aujourd'hui accepter d'être simplement Rwandaise. «Si survivre suppose pour elle qu'elle a échappé à la mort destinée

aux Tutsi et qui a emporté toute sa famille, comment peut-elle relativiser son appartenance ethnique», remarque l'IRDP (2003 : 67). C'est le besoin de reconnaissance de l'identité de rescapé qui s'exprime ici, une reconnaissance sans laquelle il doit vivre sa condition dans une solitude traumatique (une situation qui, hélas, n'est pas rare).

Du coté des Hutu, que faire de l'identification à une ethnie à laquelle appartiennent ceux qui ont conçu et exécuté massivement le génocide ? Comment ne pas être tenté de se libérer du poids d'un sentiment de culpabilité, indifférent aux actes de chacun, qui pèse sur tout ce groupe ? Psychologiquement, la difficulté est majeure : le sentiment de culpabilité collective est à la fois injuste et destructeur. En schématisant, on pourrait dire que pour conserver une image positive de son identité, le choix balance souvent entre deux voies:

- regarder en face le désastre dans lequel des proches ont été embarqués, reconsidérer ses appartenances et se libérer des loyautés impossibles, en s'appuyant notamment sur la bonne image des Justes et sur d'autres appartenances;
- ou alors relativiser la culpabilité qui pèse sur le groupe en se référant au génocide et aux évènements qui ont suivi comme à une «guerre» où les deux «ethnies» ont à part égale leurs «bourreaux et leurs victimes».

Cette difficulté psychologique majeure est exploitée à l'extérieur par les opposants au régime. Elle donne lieu, à l'intérieur également, à des conflits inséparablement idéologiques, sémantiques et cognitifs à propos de «ce qui s'est passé», de l'avant-génocide, de l'offensive du FPR, du génocide, de la guerre du Congo. Ces conflits sont très difficiles à aborder ouvertement. Si «le révisionnisme, le négationnisme et la banalisation du génocide sont punis par la loi» comme le prévoit la Constitution (article 13), ces différentes formes de représentations n'en sont pas moins présentes dans la société même, bien que tues le plus souvent.

Dépasser les blocages idéologiques est un enjeu psychologique et social de première importance que la justice ne peut endosser à elle seule. A cet égard, les espaces de dialogue communautaire, du type que ceux que nous avons menés, ont la délicate tâche de trouver une pédagogie appropriée.

S'agissant des personnes impliquées dans le génocide ayant purgé leur peine, on peut formuler, comme nous l'avons fait, l'hypothèse que leur réintégration citoyenne dans la société à travers la coopération sociale et le plein exercice des

droits constitue un premier pas. La confiance que ces personnes pourront placer dans des institutions libérées des divisions «ethniques» et la perspective apaisante d'appartenir à une communauté «juste» pourraient constituer un préalable à toute réhabilitation morale. Leur intégration sociale leur permettra-t-elle de se détacher entièrement d'une solidarité de silence ou de déni?

S'agissant des innocents proches des génocidaires, et tout particulièrement de leurs enfants, qui sont d'une autre manière des victimes du génocide, refonder une filiation et une appartenance positive passe par un long et douloureux chemin de réappropriation du passé. Sur ce chemin, chargés d'un héritage impossible, ils pourraient se heurter à ce que Dan Bar-On, dans ses *Rencontres avec des enfants du 3e Reich,* a décrit comme un double rempart: «Les parents ont érigé un mur d'enceinte qui enferme leurs propres angoisses relatives aux atrocités qu'ils ont commises ou vu commettre et leurs enfants ont réagi en construisant leur propre rempart. Si les uns ou les autres se décident à faire une sortie, ils se heurtent au deuxième mur» (Bar-On, 2005 : 325). L'expérience d'autres situations postgénocide, l'après-Shoah et l'après-génocide arménien tout particulièrement, nous a rendus très sensibles au fait que sans ce travail douloureux, qui doit être accompagné culturellement, scientifiquement (par le travail des historiens notamment), pédagogiquement et politiquement (par des politiques éclairées), la chape de silence dans laquelle on enferme les crimes du passé est génératrice de nouvelles violences.

Où en est la société rwandaise en 2011[4], s'agissant de rupture avec les divisions ethniques? Dans une de ses études les plus récentes, intitulée *Identité ethnique et cohésion sociale au Rwanda,* l'IRDP note qu'une petite majorité des Rwandais ont une image étonnamment bonne des relations qu'ils entretiennent entre eux, alors que les autres restent sceptiques. Par ailleurs, son enquête «met en évidence malheureusement un sentiment très fort d'appartenance ethnique aux dépens du sentiment de fierté nationale» (IRDP, 2010 : 2).

Au cours des dialogues, deux tendances opposées se sont révélées: l'une tendant à privilégier l'appartenance nationale sur l'appartenance communautaire, l'autre à considérer comme un préalable «la résolution durable du contentieux relatif aux sous-identités, ethniques en l'occurrence» (IRDP, 2010 : 4). La conclusion que les chercheurs de l'IRDP en tirent est que «le discours politique

4 Année de rédaction de ce chapitre.

extrémiste de certains politiciens et les assassinats des rescapés perpétrés dans le contexte des procès gacaca, la difficulté à mener un débat constructif autour de la question ethnique, l'omniprésence du travers ethnique dans l'exercice du pouvoir demande une réflexion approfondie dans laquelle les Rwandais à différents niveaux auraient une place de choix» (IRDP, 2010 : 4).

Il paraît donc raisonnable de penser que toutes les conditions d'un effacement «durable» de l'ethnisme ne sont pas réunies. Pour comprendre l'attachement à ces sous-identités, Jean-Marie Kagabo procède, dans sa thèse de doctorat, à un examen élargi au Burundi et au contexte continental africain des enjeux de l'appartenance ethnique. Il relève que «(…) les événements en Afrique depuis l'indépendance semblent indiquer qu'en temps de crises personnelles ou politiques, les liens ethniques sont, pour la plupart des citoyens, de loin plus significatifs que les liens civiques.

Le sentiment de sécurité que beaucoup d'Africains tirent du groupe ethnique est vital (…) le groupe ethnique est perçu comme le garant de la sécurité personnelle; et, lorsque ce groupe est menacé, chacun de ses membres se sent touché personnellement. La menace envers le besoin fondamental d'identité et de sécurité est ainsi perçue comme opérant à la fois au niveau individuel et de groupe, augmentant par là le pouvoir de cette dynamique dans des situations de conflit entre les groupes. Ainsi s'explique pourquoi les liens ethniques ont plus d'importance que la loyauté due à l'Etat» (Kagabo, 2009 : 48).

Mettre à distance l'appartenance ethnique suppose donc qu'il soit répondu à un tel besoin d'identité et de sécurité. La psychologie sociale (notamment Camilleri et *al.*, 2002), mais aussi Amin Maalouf (1998), nous ont appris à désubstantialiser radicalement les identités et à les comprendre comme des produits d'un processus qui évolue en fonction du contexte. Mais précisément, ils nous ont appris également que le besoin de conserver un sentiment de permanence dans son être, celui d'avoir une image positive de soi, produisent différentes «stratégies» en lien avec la possibilité d'échapper à la stigmatisation, de se différencier et de se valoriser dans un système social donné.

C'est donc une autre manière de poser le problème: faire vivre une identité citoyenne qui permette des «stratégies identitaires» gagnantes et de relativiser l'appartenance ethnique, sans pour autant la nier: la laisser vivre sous une forme non institutionnelle… ou la laisser s'effacer avec le temps.

3.2.4.3 Une citoyenneté basée sur le partage de la mémoire: le chantier du partage des récits

Une des difficultés majeures que rencontre le projet d'unité est incontestablement la difficulté d'élaborer une mémoire collective. L'IRDP note que «en ce qui concerne la mémoire, les participants au sein des focus groupes ont révélé le fait que la mémoire au Rwanda est très conflictuelle et loin d'être collective. Depuis les indépendances, le leadership politique successif a érigé en loi leur perception de la mémoire, sans aucun débat de société, comme si elle constituait une mémoire pour tous. Cette mémoire conflictuelle a été toujours marquée par une dimension ethnique tentant de disqualifier à tort ou à raison l'autre. A titre indicatif, il est difficile de trouver les symboles nationaux consensuels au sein de la société rwandaise […]. Il est tout de même surprenant que le Rwanda, à l'instar de tous les pays, ne célèbre pas de façon solennelle la fête de l'indépendance» (IRDP, 2010 : 37).

A cette «étrangeté», on peut ajouter les conflits d'interprétation de la révolution de 1959, de la guerre de libération de 1990 et, *last but not least,* les conflits autour de la mémoire du génocide. Le dépassement du conflit des mémoires constitue donc sans conteste un enjeu de citoyenneté majeur. Nous renvoyons le lecteur au chapitre 3.4 que Paul Rutayisire consacre à cette question.

3.2.4.4 Une citoyenneté ouverte à la pluralité de la société : le chantier de la démocratie représentative

Qu'en est-il aujourd'hui de l'idée d'une démocratie pluraliste, appelée par la Constitution ? Qu'en est-il de l'idée que le jeu démocratique exige la confrontation pacifique et régulée des partis politiques, qui eux-mêmes exprimeraient de manière adéquate la pluralité des idées et des intérêts ? Une démocratie pluraliste affranchie des références ethniques est-elle en voie de réalisation au Rwanda ?

S'agissant de pluralisme, l'IRDP relève, là aussi (en convergence avec différentes études du Sénat), une certaine réserve chez les Rwandais: «Il a été constaté une répugnance de la plupart des répondants au foisonnement de partis politiques, surtout en raison de l'expérience négative vécue au Rwanda» (IRDP, 2005 : 79). Cette réserve s'explique aisément à la fois par le contexte historique de l'avant-génocide et par le contexte présent. Le multipartisme a en effet été

réintroduit[5] de manière précipitée sous Habyarimana, ce qui a affaibli son pouvoir. Du coup, explique l'IRDP, celui-ci a «puisé dans l'idéologie ethniste les moyens de se maintenir. La faillite du multipartisme à la veille du génocide s'est manifestée par la polarisation de tous les partis en branches *power* et en branches *modérées*. Ainsi le multipartisme a fait place à la bipolarisation» (IRDP, 2003 : 90).

Les réserves face au multipartisme sont donc fortement liées à la mémoire de l'avant-génocide. Au présent, elles sont liées à la crainte que les partis reproduisent les mêmes clivages, mais aussi à la difficulté de représenter la diversité sociale sur un mode différent de l'appartenance «ethnique». On pourrait dire, pour aller rapidement à l'essentiel, que le défi qui a dominé ces dix dernières années était de créer les conditions de l'unité et de la réconciliation, tout en permettant l'ouverture du jeu politique ou, tout au moins, l'acceptation par tous des nouvelles règles du jeu. La sécurité intérieure et la justice n'étaient évidemment pas de minces enjeux à cet égard.

Conjuguer l'interdiction constitutionnelle de toute représentation «ethnique» dans le jeu politique et une réelle ouverture à la pluralité reste une difficulté à laquelle se heurtent les élites politiques[6]. S'agissant de rompre d'une main ferme avec les divisions du passé tout en laissant une place au multipartisme, le choix de l'actuel gouvernement est celui du modèle de la «démocratie consociative»[7] destiné à contrer le danger de monopole du pouvoir par un dialogue permanent entre les différentes forces politiques. Le «Forum des partis politiques» en est l'expression.

L'IRDP note à propos de ce forum qu'il constitue «une plate-forme de dialogue et de *négociation des différences* entre partis politiques sur une base de consensus. La représentation égale entre "petits" et "grands" partis politiques et

5 Historiquement le multipartisme date de la veille de l'indépendance; le Parmehutu y a mis fin au début des années 60; l'expérience reprend sous Habyarimana.

6 Et pourtant, des études récentes montrent le déclin de l'ethnisme dans la représentation politique, au Burundi comme au Rwanda. Cf. notamment l'article de Colette Braeckmann, «Au Rwanda comme au Burundi, l'argument ethnique ne fait plus recette», Le Monde diplomatique, décembre 2010.

7 La théorie de la démocratie consociative a été notamment développée par Lijphart (1997). Elle postule que pour gérer une société plurielle où les tensions sont trop grandes, il est préférable d'opter pour une forme d'association où la recherche d'un gouvernement par consentement mutuel est préférée au principe que la majorité règne.

la prise de décision par égalité de votes sont autant de garde-fous censés inspirer confiance» (IRDP, 2005 : 93).

Quelle sera la capacité de ce modèle à refléter la pluralité existant dans la société, ou encore à faire émerger des scenarios d'alternance démocratique, il est certainement trop tôt pour le dire. Nous n'en retiendrons pour l'instant qu'une indication importante pour notre propos: le cadre politique de la démocratie représentative table sur la possibilité de conjuguer travail de dialogue et de consensus et respect de la pluralité.

De quelle manière ce qui se joue au sein de la société civile peut-il être en résonance avec ce projet, puisque c'est en son sein que se perpétuent les anciens clivages ou au contraire se développent de nouvelles formes de concertation et de coopération? Et d'abord qu'entend-on par société civile?

3.2.4.5. Une citoyenneté qui s'exerce à travers la multiplicité des formes d'association: le chantier de la société civile.

Dès le dernier quart du XXe siècle, l'idée de société civile est devenue, à la faveur de la lutte contre les dictatures et les totalitarismes, un mythe politique majeur. Au sein de la société civile pourrait se développer ce que le président Vaclav Havel – figure emblématique – avait nommé «Le pouvoir des sans-pouvoirs» (Havel, 1990). Depuis, le pouvoir d'action de la société civile et sa reconnaissance au niveau global se sont passablement accrus en même temps qu'ils montraient leurs limites. Du fait qu'on la conçoit généralement comme une forme libre d'association et de mise en réseau échappant au contrôle de l'Etat et du marché, on l'a érigée en cadre privilégié d'apprentissage et d'exercice de la citoyenneté. Un cadre libéré en somme du souci de la conquête du pouvoir qui obsède les partis. Les attentes à l'égard de la société civile s'expriment sous différentes formes convergentes:

- en son sein se révèlent les capacités indistinctement morales et politiques des citoyens (Khilnani, 2001);
- selon Habermas, elle crée un lien entre le monde vécu et la sphère du politique grâce à ces «associations, organisations et mouvements qui à la fois accueillent, condensent et répercutent en les amplifiant dans l'espace public politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans la sphère de la vie privée» (Habermas, 1992);

- comme le confirme *le printemps des peuples arabes* de 2011 (tout en montrant les limites de l'idéal), elle met en valeur l'image d'un lien social renaissant sous la forme de réseau résistant à toute oppression, diversifié et composite, dépourvu de base et de sommet;
- pour les altermondialistes, elle fait émerger une contre-gouvernance mondiale qui ne se substitue pas aux Etats et au Marché mais les met sous la pression des nouvelles solidarités qui émergent en son sein.

L'idée de société civile exprime bien un mythe politique moderne des plus puissants. Un mythe mobilisateur qui a ses zones d'ombre et ses ambiguïtés. C'est le cas en Afrique subsaharienne comme ailleurs où sous le concept de société civile sont comprises des organisations très dissemblables dont le rôle politique est souvent peu transparent.

L'histoire contemporaine du Rwanda permet de comprendre la difficulté de l'émergence d'une société civile qui exprime réellement l'autonomie des citoyens. Paul Rutayisire en retrace les étapes:

- «les premières organisations de la S.C. sont les Eglises et les coopératives qui datent de la fin de la colonisation. Ces organisations avaient des liens étroits avec le pouvoir colonial. Cette tendance s'est maintenue dans le Rwanda postcolonial»;
- les années 1980 marquent une diversification (associations professionnelles, mouvement coopératif). «Ces organisations ont été suscitées par les ONG du Nord et par les Eglises chrétiennes (catholique et protestante) qui non seulement leur accordaient avec largesse le soutien financier mais leur indiquaient également les actions ou les programmes à entreprendre»;
- un changement intervient en 1989. «En effet, sous la pression du vent de démocratisation qui soufflait sur le continent africain, de la contestation des organisations de la S.C. et de la guerre menée par le Front patriotique rwandais (FPR), le régime de J. Habyarimana a été obligé d'adopter le multipartisme. La S.C. se politisa davantage à tel point qu'à la veille de la guerre d'octobre 1990, beaucoup d'ONG locales étaient soit des agents du gouvernement soit des plates-formes représentant les partis politiques»;
- «pendant la guerre (1990-1994), il y a eu prolifération des ONG au Rwanda, surtout les organisations non gouvernementales internationales (ONGi), qui intervenaient dans les camps des déplacés en distribuant l'aide

d'urgence (des vivres et des non-vivres). Ces ONG ont été critiquées avec raison pour leur manque de professionnalisme, leur désorganisation et l'absence de références éthiques dans leurs opérations»;

- enfin, dans l'immédiat après-génocide, «l'incapacité de la Communauté internationale à gérer la question des réfugiés, à séparer les simples gens des anciens militaires et à désarmer les camps ont conduit à une véritable crise de l'humanitaire» (Rutayisire, 2007, pp. 8-9).

S'agissant de la crise de l'humanitaire, le contexte rwandais n'a été qu'un des révélateurs d'un phénomène plus global. En citant Josias Semujanga, Paul Rutayisire conclut d'ailleurs que «la crise rwandaise a montré le caractère ambivalent de l'humanitaire tel qu'il est conçu et pratiqué actuellement: il est fondamentalement caractérisé par «l'universalité de l'humanité et la supériorité de l'occidentalité» (Semujanga, 2004: 63-64).

Qu'il s'agisse d'aide humanitaire ou de coopération au développement, la grande question reste celle d'une autonomie véritable de la société civile, d'une articulation de l'aide internationale ou des grandes institutions, telles que les Eglises à des logiques endogènes, ce que Giuseppe Rullanti (2006) appelle «l'auto-développement».

Notre recherche s'inscrit dans un contexte où l'Etat rwandais, à travers sa politique de décentralisation, cherche à établir un partenariat entre les communautés, les administrations locales, la société civile et le gouvernement lui-même. Cette politique viendra-t-elle à bout des résistances, favorisera-t-elle une véritable autonomie de la société civile?

Paul Rutayisire estime que «l'évolution souhaitable pour la société civile du Rwanda est de passer d'un état de relations personnalisées, dans lequel les individus et les organisations cherchent d'avoir accès aux bénéfices comme clients, à un état de relations plus institutionnalisées gouvernées par des règles prédictibles et transparentes grâce auxquelles les individus et les groupes seront capables d'exercer leurs droits comme citoyens» (2007: 36). Notre étude ne pouvant tirer que de très modestes conclusions quant aux chances d'une telle évolution, elle pourra peut-être évaluer les chances d'émergence d'une culture politique qui permette cette évolution.

Comme le rappelle le Philippin Sunil Khilnani, si l'on souhaite y voir fleurir les capacités morales et politiques des citoyens, «la société civile présuppose une

conception partagée de la politique: c'est-à-dire, d'une part, de son domaine territorial et constitutionnel et, d'autre part, de l'ensemble des pratiques qui sont soumises à une publicité régulière, le tout fournissant le terrain sur lequel les énoncés concurrents peuvent être posés et justifiés. Autrement dit, une conception commune des enjeux de la politique, de ce pour quoi les individus et les groupes entrent en compétition, des raisons pour lesquelles ils ont passé un accord pour être en désaccord.

»La politique peut, même dans des situations de grande hétérogénéité sociale, agir comme pratique de cohésion. Là où une telle conception partagée n'existe pas, ou bien là où il y a très forte divergence à propos de l'objet de la politique [...], alors la possibilité d'une société civile est en danger.» (Khilnani, 2001 : 47).

En d'autres termes, le potentiel émancipateur de la société civile dépend encore une fois de l'émergence d'une culture démocratique qui institue des règles du jeu acceptées par tous et fasse émerger la confiance nécessaire à la recréation sociale, fût-ce à travers des conflits… légitimes.

3.3 Le concept de réconciliation[8]

Roland Junod

Réconciliation, ce mot m'est devenu, comme pour la plupart des rescapés que je connais, insupportable. Il est même à mon sens, parfaitement indécent. (…) Réconcilier, nous dit le Larousse, consiste à remettre d'accord des personnes qui s'étaient fâchées. Les synonymes sont: raccommoder, rabibocher. Dois-je considérer que ce qui s'est passé au Rwanda d'avril à juillet 1994 relève de la dispute, de la brouille, du désaccord et que dès lors il serait incompréhensible de ne pas se réconcilier ? Les personnes qui utilisent ce mot à tout crin se rendent-elles compte de sa signification foncièrement réductrice.

Immaculée Mukarwego. Le Soir, 7 avril 2004.

3.3.1 Introduction

Il me paraît logique de commencer l'examen des concepts sur lesquels nous construisons notre recherche par la réconciliation. L'intuition de base de notre projet est en effet que s'il est incontournable, sur le plan politique, de mettre en

8 Cette note théorique a été proposée aux chercheurs en début de démarche (printemps 2008)

œuvre des instruments de réconciliation nationale, les difficultés sont de nature telle qu'un volontarisme aveugle aux difficultés peut empêcher l'intelligence des processus réellement en cours dans le pays.

Bien plus encore, la pression à se réconcilier, comme le montre la citation en exergue, peut être vécue comme insupportable par les victimes. Nul ne peut exiger la réconciliation et encore moins le pardon, tout au plus peut-on tenter d'en faire émerger les conditions de possibilité, ce qui est déjà énorme. C'est une des raisons pour lesquelles la recherche est centrée sur un horizon plus proche, l'exercice de la citoyenneté démocratique au quotidien.

Mais précisément, le cadre politique de l'exercice de la citoyenneté suppose une unité nationale à reconstruire et à inscrire dans les institutions, et donc un horizon de réconciliation, d'où une nécessaire confrontation des niveaux «micro», l'expérience vécue des personnes et des groupes et du niveau «macro», la refondation des institutions et des règles du jeu politique. Il y a donc un enjeu prioritaire à éclairer ce concept. De quoi parle-t-on? Quel lien y a-t-il entre une idée de réconciliation sur le plan psychologique (retrouver une image positive de soi, par exemple «le courage de vivre» après le traumatisme) et sur le plan moral (doit-on se réconcilier, et se réconcilier est-ce pardonner?) Quel lien y a-t-il entre le plan moral et le plan politique: se réconcilier entre individus, est-ce la même chose que se réconcilier entre groupes ou sur le plan national?

Toutes ces questions sont posées dans chacun de nos *sites de citoyenneté* où l'on voit également que la référence au religieux et à la religion chrétienne est incontournable, comme elle l'a été en Afrique du Sud ou dans d'autres situations, comme en Amérique du Sud. Sur un fond de grande souffrance morale, la réconciliation fait-elle appel à une certaine forme de foi et de quelle foi s'agit-il? S'agissant de la référence chrétienne, omniprésente dans toutes les scènes du pardon au niveau mondial depuis les années 1990 (le philosophe Jacques Derrida parle de mondialisation du pardon et d'un «processus de christianisation qui n'a plus besoin de l'Eglise chrétienne» [Derrida, 1999]), elle requiert, je crois, notre attention et, du reste, je ne vous le cache pas, cette attention ne va pas de mon côté sans une certaine inquiétude. La difficulté de l'Eglise à assumer sa faillite durant le génocide n'est-elle pas en train de permettre à une génération de nouveaux missionnaires appartenant à de multiples Eglises (souvent d'importation) d'occuper le terrain et de multiplier des scènes de pardon en faisant bon marché de la justice et d'un véritable travail de réconciliation?

Nous n'aurons certes pas les moyens, dans notre travail, de creuser cette question qui appelle des recherches spécifiques; il n'en reste pas moins que la distinction entre le plan éthique (ou spirituel) et le plan politique est au centre d'une conception modeste de la réconciliation que je vais essayer de dégager ici. Je m'appuierai pour ce faire sur des auteurs qui partagent cette préoccupation (en particulier Susan Dwyer et Trudy Govier).

C'est, je crois, en effet une conception modeste qui est requise tant sur le plan conceptuel que sur le plan pratique: comment le projet politique de la réconciliation se concrétise-t-il dans le vécu social des populations, en particulier de nos partenaires des sites, comment les obstacles sont-ils perçus et intégrés, comment ne pas fixer la barre trop haut et permettre à tous d'emprunter des chemins praticables?

3.3.2 Le piège de l'usage courant du terme de réconciliation

La difficulté de se passer de s'appuyer sur l'usage courant du terme de réconciliation pour qualifier ce dont il est question dans un contexte postgénocide est signalé d'emblée par la citation d'Immaculée Mukarwego mise en exergue; il est absurde de parler de brouille ou de désaccord. C'est la première difficulté: les dictionnaires usuels de la langue française (*Le Robert et Larousse*) parlent en effet de remettre d'accord, voire de rétablir des relations amicales entre des personnes qui étaient brouillées. Semblablement, pour ce qui est de l'acception anglaise, le dictionnaire *Collins* dit: «Reconciliation between two people or countries who have quarrelled is the process of their becoming friends again.»

Ce qui est problématique dans un contexte postgénocide ou post-apartheid, c'est la référence à un passé d'unité, de relations décentes ou d'amitié, et cela d'autant plus après une période prolongée où la discrimination a été inscrite dans les institutions et où cette discrimination a été intégrée dans la conscience de leur propre identité qu'ont les personnes. Dans le cas du Rwanda, on peut poser la question de la mémoire d'un passé précolonial et de la force symbolique que peut avoir cette référence à un passé d'avant les manipulations ethniques pour les jeunes générations. Comme dans le cas de l'Afrique du Sud, on peut se demander si l'idée de réconciliation n'apparaît pas plus comme un pari pour l'avenir que comme un rétablissement d'une unité perdue.

La seconde difficulté liée à l'usage courant du terme de réconciliation est dans l'acception cognitive du terme: on parle de réconcilier des points de vue dont on suppose qu'ils contiennent tous deux une part de vérité. Or, réconcilier la conscience de la victime (à plus forte raison lorsque la pleine reconnaissance de ce statut de victime reste problématique) avec le «point de vue» d'un génocidaire dont le ressort est la négation de l'humanité de l'autre homme, cela n'a évidemment aucun sens. Notons en passant qu'il existe un genre de «bon sens populaire», qui est certainement un ressort puissant du négationnisme, et qui suggère que dans un conflit d'opinions, il y a une part de vérité dans chacune des deux positions et que dans tout conflit humain, il y a nécessairement une part de culpabilité de part et d'autre. Concilier ou réconcilier, pour les *Salomon* de pacotille, c'est souvent renvoyer dos à dos. Mais qu'y a-t-il à concilier dans la conscience des bourreaux et dans celle des victimes, s'agissant des actes irréparables qui les séparent?

On peut rappeler que dans la situation de transition qu'a traversée l'Afrique du Sud au temps de la *Truth and Reconciliation Commission,* on s'est référé beaucoup, en suivant Nelson Mandela et Desmond Tutu[9], à la notion d'*Ubuntu,* empruntée à la langue xhosa; une notion qui englobe l'idée de réconciliation mais qui la dépasse largement. Et en effet, cette notion permet de saisir ce qui est réellement à l'œuvre dans les processus de réconciliation. En suivant les traductions ou interprétations qui en ont été données, celle de Mandela notamment, on s'aperçoit en effet que l'*Ubuntu* désigne à la fois:

- la reconnaissance de l'humanité en autrui;
- la conscience d'appartenir à quelque chose de plus grand: une humanité commune;
- la conscience de n'être soi-même qu'à travers les autres *(People are people through other people);*
- la disposition à faire quelque chose pour la communauté.

Si l'on interprète la réconciliation au sens de faire preuve d'*Ubuntu,* on dira donc qu'il s'agit:

9 «Quelqu'un d'*Ubuntu* est ouvert et disponible pour les autres, dévoué aux autres, ne se sent pas menacé parce que les autres sont capables et bons car il ou elle possède sa propre estime de soi – qui vient de la connaissance qu'il ou elle a d'appartenir à quelque chose de plus grand – et qu'il ou elle est diminué quand les autres sont diminués ou humiliés, quand les autres sont torturés ou oppressés» (Tutu, 2000 : 134).

- de reconnaître la blessure faite aux victimes dans leur humanité et réparer ce qui peut être réparé au moins sur le plan symbolique;
- de permettre aux bourreaux de «faire quelque chose pour la communauté» malgré tout, notamment en permettant d'établir la vérité sur ce qui s'est passé;
- de renouveler la communauté en créant les conditions de possibilité, juridiques et politique de la reconnaissance d'une appartenance commune;
- de développer chez tous les acteurs du drame la conscience d'appartenir à une même humanité.

3.3.3 Les niveaux de la réconciliation: micro et macro

Trudy Govier (2006) distingue les niveaux où il est question de réconciliation et l'on peut constater d'emblée que, dans le Rwanda actuel, tous les niveaux sont impliqués:

- des individus;
- de la famille;
- des communautés de base;
- des relations entre groupes;
- de la nation;
- de la communauté internationale;

Elle pose la question des motivations et des buts recherchés, ces différents niveaux où ils diffèrent. La question de la motivation psychologique est déterminante au niveau des individus: parvenir à une espèce de paix avec soi-même, retrouver un sentiment de sécurité minimal pour les victimes. Mais les motivations psychologiques des personnes diffèrent: pour certains rescapés, il s'agit déjà de survivre dans leur détresse[10]. D'autres personnes, qu'elles soient liées aux victimes, aux coupables, qu'elles soient témoins et/ou complices à des degrés très divers *(bystanders)*, peuvent estimer que, dans leur cas, il n'y a rien à réconcilier

10 Speciosa Mukayiranga (2003 : 777) note: «Il est difficile de recréer le voisinage, les amitiés nouvelles avec un cœur profondément meurtri. On s'isole de la vie normale, de la société dansante, euphorique, superficielle… Un homme à qui je conseillais de s'approcher des autres pour ne pas sombrer dans la solitude m'a répondu: "Je suis un cadavre, je sens mauvais." Il entretient ainsi sa solitude, sa souffrance qui grandit à chaque seconde, et jusqu'où?»

ou qu'une réconciliation n'est pas requise. Dwyer (2003) insiste sur le fait que la réconciliation entre individus n'est possible qu'à la condition qu'un désir de réconciliation les porte, lié à un désir d'avenir paisible, et à la condition qu'ils soient prêts à être confrontés et à assumer cette confrontation. Il est possible qu'ils le désirent et c'est la motivation des médiateurs qu'ils y parviennent, mais cela ne pourra jamais être garanti. De plus, cela ne devrait pas être exigé. Plusieurs auteurs reprennent ce point: on ne peut faire dépendre un processus de réconciliation de la capacité des personnes à se réconcilier entre elles, tout au plus peut-on créer quelques conditions qui favorisent des réconciliations entre elles. Faire de la réconciliation entre les personnes une obligation morale peut être immoral (peut-on faire porter aux victimes auxquelles on n'a rendu une justice que partielle le poids de la réconciliation ?), d'où la nécessité de distinguer le plan éthique et moral (ou spirituel) du plan politique. La nécessité aussi de distinguer conceptuellement, j'y reviendrai, la réconciliation du pardon.

Au niveau national et entre groupes («raciaux» en Afrique du Sud, «ethniques» au Rwanda), donc au niveau politique, il n'est par contre pas déplacé de parler d'une obligation morale, ressentie comme telle tant au niveau des dirigeants qu'à celui des citoyens, à mettre en œuvre une politique de réconciliation. Interrompre le cycle de la haine et de la vengeance entre les groupes est une obligation morale que tout citoyen peut exiger de son gouvernement et de lui-même. «Il est politique d'ôter à la haine son éternité», disait Plutarque.

Dwyer (2003 : 105) cite l'exemple d'un militant anti-apartheid, lui-même Afrikaner, Marius Shoon, qui déclarait dans le cadre d'une demande d'amnistie en faveur de l'homme responsable de l'attentat à la bombe qui avait tué sa femme et sa fille: «Dans l'ensemble je suis favorable à la Commission Vérité et Réconciliation. Je pense qu'elle nous amènera la réconciliation nationale. Dans mon cas, il n'y aura pas de réconciliation personnelle.»

Ce que donne à voir cet exemple, c'est qu'il y a une dissociation possible et certainement nécessaire entre le niveau personnel et le niveau institutionnel. Au premier niveau, la réconciliation constitue le plus souvent un processus extrêmement douloureux dont le poids, comme on le sait, peut être reporté sur plusieurs générations. Au second niveau, le niveau institutionnel et politique, la question du cadre de la réconciliation et de sa mise en œuvre ne supporte aucun délai. Il faudra revenir bien sûr sur le lien entre ces deux niveaux, car une politique qui

ne permettrait pas le travail à long terme de la douleur intériorisée serait vouée à l'échec.

Govier (2006) propose un spectre d'interprétations de la notion de réconciliation dans un continuum comportant une extrémité large, où l'implication personnelle et émotionnelle est la plus dense, et une extrémité étroite où dominent les aspects institutionnels.

Si l'on commence le spectre des interprétations par son extrémité large, voici comment se traduit le spectre des interprétations :

1. la réconciliation, c'est l'unité ;
2. la réconciliation, c'est l'harmonie ;
3. la réconciliation consiste à soigner les individus et les relations ;
4. la réconciliation, c'est le pardon consécutif au remord et à la présentation d'excuses ;
5. la réconciliation consiste à construire des relations décentes ;
6. la réconciliation est dans la reconnaissance de la vérité ;
7. la réconciliation réside dans la *justice restauratrice* qui inclut le remords des auteurs des délits et des réparations pour les victimes ;
8. la réconciliation est dans la justice rétributive qui appelle la punition des coupables ;
9. la réconciliation est un processus de démocratisation qui appelle, le développement d'institutions légales, électorales et parlementaires ;
10. la réconciliation signifie que les gens ont cessé d'utiliser la violence entre eux. (Traduction R. J.)

En commentant le spectre qu'elle propose, Govier relève que les interprétations 1 et 2 sont irréalistes au niveau d'une nation. Dans le cas de l'Afrique du Sud, le modèle spirituel de Desmond Tutu était proche des interprétations 3 et 4. Mais au niveau d'une nation, insiste-t-elle, il est irréaliste d'attendre une généralisation des excuses et du pardon ; le rôle que peuvent jouer des leaders ou des personnalités emblématiques qui s'engagent sur cette voie peut par contre s'avérer déterminant dans l'évolution de l'opinion [11].

11 On pourrait dire que le modèle de l'Afrique du Sud implique les interprétations 5, 6, 7 et 9.

Dans cet ordre d'idée, Bucaille donne en exemple la magnanimité dont ont fait preuve Nelson Mandela et les membres de l'ANC, «optant pour une forme d'élégance et d'exigence morale» (Bucaille, 2007 : 320). Des militants torturés, rapporte-t-elle, affirment même avoir pardonné sans échange avec leurs bourreaux, motivés par la perspective d'une société nouvelle.

L'interprétation numéro 6, liée à la «vérité», un concept qui appellera un développement spécifique, est au centre du *concept modeste de la réconciliation développé* par Dwyer, c'est pourquoi il importe de le restituer ici.

3.3.4 A la recherche d'un concept modeste de la réconciliation

Dans l'article cité, Susan Dwyer défend un concept de la réconciliation «pour réalistes» basée sur l' «intégration narrative» du conflit, une approche partagée avec d'autres auteurs comme Dan Bar-On et Monique Eckmann. Cette conception se veut réaliste en ce sens qu'elle se veut également opérante aux niveaux micro et macro. Etant donné l'importance de cette conception pour notre recherche, je m'attacherai à restituer ici le plus fidèlement possible la séquence de ses arguments dans le chapitre de référence (Dwyer, 2003 : 94-109).

- Lorsqu'on parle de réconcilier deux «positions» dans le discours, on s'appuie généralement sur un idéal normatif de vérité.
- Dans les conflits humains, s'agissant de tensions entre des valeurs, des croyances ou l'interprétation d'évènements, l'idéal normatif n'est pas la vérité et la consistance logique mais la compréhension, l'intelligibilité et la cohérence, trois notions qui forment la base de ce que Dwyer appelle une notion «compréhensive» de la réconciliation.
- La compréhension que les hommes ont de leur existence se construit dans le récit qu'ils en font (*Human lives are led narratively*), ils y intègrent leurs histoires, leur expérience, leurs espoirs et leurs craintes. Il y a une unité narrative dans la manière dont chacun se raconte à soi-même et nous attendons des autres une même unité, sans quoi la confiance ne serait pas possible.
- Cette unité dans le récit de soi est rompue dans les situations de trahison ou de violence entre proches ou entre groupes cœxistant dans la société. Les victimes sont brutalement amenées à revoir la croyance qu'elles avaient dans leur sécurité et dans la confiance qu'elles portent aux autres, leur propre histoire leur est devenue inintelligible. On ne peut sous-estimer la

sévérité de ces ruptures car il en va de notre existence morale: la compréhension que nous avons de nous-mêmes et des relations interpersonnelles (un besoin humain fondamental, souligne Dwyer) est rompue et notre identité profondément menacée, quand elle n'est pas détruite[12].

- Le désir de rétablir une compréhension intra- et interpersonnelle dans un récit unifié est donc à la base de tout processus de réconciliation: un enjeu fondamentalement identitaire. Dwyer s'empresse de préciser que, s'agissant de réduire les tensions qui la mettent en péril, quand bien même l'identité (personnelle et collective) est profondément blessée et menacée, il ne s'agit pas d'éliminer la tension mais bien de l'incorporer[13].
- Dwyer propose d'appliquer un schéma analogue au niveau des groupes, des communautés et des nations qui se retrouvent autour d'un récit partagé. A moins de tomber dans des schémas identitaires figés, il n'est pas nécessaire de concevoir ces récits comme des touts homogènes et indifférenciés[14]. Dans le cas du Rwanda, la recherche d'un récit fédérateur passe par la remise en cause fondamentale du récit unifié «d'avant» qui portait les germes de la division. Dans un pays où l'ethnisme faisait partie du discours dominant, un discours inscrit dans les lois, les institutions et l'histoire officielle, la compréhension que les Rwandais avaient d'eux-mêmes, à l'exception de ceux qui étaient en désaccord ou en résistance avec ce discours, était elle-même pathologique. Il faut alors envisager la possibilité d'une rupture positive avec le récit dominant, une possibilité que Dwyer traite avec l'exemple de l'Afrique du Sud.
- Dans le cas de l'Afrique du Sud (nous pourrons évaluer la validité du parallèle avec le Rwanda), la transition a été placée sous l'égide d'un nouveau

12 Il me vient à l'esprit le suicide de Stefan Zweig, cet écrivain juif allemand exilé au Brésil dont l'identité, avant le nazisme, était précisément d'être un grand écrivain allemand reconnu et honoré dans son pays et mondialement. La négation morale de cette identité par l'Allemagne nazie a achevé son œuvre avec le suicide (paisible) de l'écrivain et de son épouse.

13 Sur ce point, je prendrai volontiers comme exemple le récit des rescapés qui se souviennent de tel voisin ou voisine dont l'amitié et la bienveillance avait marqué leur enfance et qu'ils découvrent brutalement complices des génocidaires.

14 Le retour des «mémoires blessées» ou «trouées» auquel on assiste aujourd'hui dans un nombre étonnant de pays, de l'Espagne au Chili en passant par la France, la Suisse et la Turquie, montre au contraire à quel point il est important de prendre en compte la pluralité des récits pour réactualiser le sens du vivre ensemble et tenter à nouveau de produire un récit plus englobant, plus riche en vérité et donc en complexité.

récit national en gestation: celui de la *Rainbow Nation*. Dwyer insiste sur les difficultés de la révision du récit national et des récits personnels, même dans le cas d'une rupture positive, chacun ayant été profondément marqué par son appartenance au monde dominant des Afrikaners ou dominé des populations de couleur. De surcroît, les blessures occasionnées par la torture et les disparitions (que dire en situation de génocide?) étaient de nature telle que la politique de réconciliation a pu paraître comme un pis-aller moral aux yeux de certains commentateurs, surtout dans le contexte d'une politique d'amnistie (au profit de l'établissement de la vérité) dont le risque essentiel était de prolonger indéfiniment les sentiments d'impunité et d'injustice.

- Pour évaluer la validité de cette objection, Dwyer précise les étapes d'un processus de réconciliation sur le modèle de l'intégration narrative: Dans un premier temps, il s'agit d'avoir une vue la plus claire possible des évènements (c'est ce qui était visé par la Commission Vérité et Justice en Afrique du Sud dans le cadre du deal: possibilité d'amnistie contre dévoilement total des crimes). Dans un second temps, il s'agit d'articuler les différentes interprétations. Dans un troisième temps, les parties choisissent un sous-ensemble d'interprétations qui leur permettra d'intégrer les différents éléments perturbants dans leurs récits. Elles ne choisiront pas la même interprétation mais parviendront peut-être à des récits «mutuellement tolérants» si elles partagent le désir d'une compréhension commune, même minimale, de ce qui est arrivé[15] . Dans un quatrième temps enfin, certains accepteront de revoir leurs récits.

Un tel processus, commente Dwyer, peut éventuellement inclure la présentation d'excuses et le pardon, ils ne l'impliquent pas nécessairement. C'est la raison pour laquelle réconciliation et pardon sont conceptuellement indépendants, et c'est ce en quoi consiste la modestie de la conception

15 En convergence avec cette idée, je citerai volontiers les travaux du psychologue israélien Dan Bar-On, qui a travaillé dans des groupes de dialogue à faire émerger une «histoire suffisamment bonne». «Dans le contexte allemand-juif, ou dans celui du conflit israélo-palestinien, une histoire suffisamment bonne, c'était celle qui présentait la Shoah ou Al-Nakbah (la catastrophe palestinienne) de façon telle que les deux groupes pouvaient l'accepter, émotionnellement et cognitivement, en dépit du conflit persistant entre eux. Elle était la base sur laquelle pouvait s'élaborer une façon commune de comprendre et de ressentir, le premier pas vers une mémoire collective dans un groupe dont les membres avaient été jusque-là attachés à des mémoires mutuellement exclusives, ou à des "identités tribales" conflictuelles» Bar-On (2007 : 56).

défendue par Dwyer. La révision des récits peut s'avérer psychologiquement possible là où le pardon ne l'est pas. La révision des récits s'inscrit en effet dans un paradigme principalement *épistémologique:* comprendre ce qui s'est passé, avoir des explications cohérentes.

3.3.5 Quel concept de réconciliation est-il pertinent pour notre recherche-action?

J'aimerais ici revenir sur le modèle de l'intégration narrative proposé par Dwyer, les raisons de l'intérêt que je porte à ce modèle, m'interroger sur le concept de réconciliation sur lequel, au final, notre recherche pourra s'appuyer et permettre la meilleure intelligence possible des problèmes rencontrés sur le terrain. Ce disant, il me paraît tout à fait évident que, succédant à un *génocide de proximité*, une *réconciliation de proximité* à la charge des Rwandais requiert une créativité sociale et politique sans précédent. Je terminerai par quelques suggestions de questions qui pourraient orienter nos échanges avec nos partenaires des sites.

Un des aspects pertinents d'une conception modeste de la réconciliation consiste dans la distinction des aspects éthiques et politiques[16] de la réconciliation: la réconciliation au niveau des individus et des groupes peut être facilitée et encouragée, elle ne peut être exigée et encore moins le pardon: il serait à la fois irréaliste et immoral de faire peser le poids de la réconciliation sur les victimes, à plus forte raison dans une situation où la justice qui leur sera rendue à travers les gacaca restera toujours, par la force des choses, incomplète. Par contre, des instruments concrets et crédibles qui créent le cadre d'une politique de réconciliation doivent être exigés par tous les acteurs et mis en œuvre sans délai.

Yasmin Sooka, une juriste de la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud, insiste sur ce point en incluant l'aspect juridique de la question: «On ne peut pas et on ne devrait pas légiférer sur la réconciliation et encore moins sur le pardon, elle devrait être considérée comme faisant partie d'un processus: la réconciliation, comme les réparations, doivent être comprises dans le cadre d'une série cohérente *(holistic)* d'objectifs formant un tout, ce qui implique: la justice pour les victimes, la charge de rendre des comptes pour les auteurs

16 Pour simplifier la distinction entre ces deux niveaux, on dira qu'éthique et politique ont toutes deux pour objectif une «vie bonne» et, en ce sens, les motivations éthiques sont présentes dans le politique, mais que la tâche spécifique du politique est de mettre en place le cadre de la vie bonne et des institutions justes en tenant compte du possible.

des délits, la clarification de la vérité concernant les causes de la violence et du conflit, l'établissement d'institutions démocratiques et le rétablissement de celles qui ont été détruites, s'attaquer aux facteurs qui ont permis l'émergence du conflit, éliminer la peur de vivre ensemble, rétablir la confiance dans le gouvernement et les institutions, construire la solidarité sociale entre citoyens.» (Sooka, 2006, pp. 320-321, traduction R. J.).

Une conception holistique d'une réconciliation comprise comme un processus complexe dans la durée me paraît être celle qui convient à notre recherche. Cette manière de poser le problème permet de proposer que *chaque membre de la communauté peut contribuer à l'un ou l'autre des objectifs constitutifs d'une politique de réconciliation, quel que soit le groupe auquel il appartient et quelle que soit sa capacité à porter la charge émotionnelle d'une réconciliation à un niveau plus personnel.* Autrement dit, l'exercice de la citoyenneté dans le cadre d'une politique de réconciliation est la dimension la plus immédiatement accessible. J'imagine qu'un certain nombre de personnes pourraient être dans la même position que Marius Schoon dont je parle plus haut (point 3.2.4.5.) et dire quelque chose comme: *La réconciliation, moi je n'y arriverai peut-être pas, il est trop tôt même pour que j'en parle; mais mettre en place un cadre, ne serait-ce que pour que nos enfants puissent en bénéficier, je puis y contribuer.*

3.3.6 Les obstacles à anticiper

Il n'en reste pas moins qu'une approche, même modeste, de la réconciliation, centrée sur le cadre du vivre ensemble et l'adoption prudente et progressive d'un récit partagé, nécessite que quelque chose comme un désir de réconciliation s'exprime dans tous les groupes concernés. Les obstacles à l'émergence d'un tel désir peuvent être nombreux.

D'une manière un peu théorique et par comparaison avec d'autres scènes historiques où se confrontent des *mémoires blessées,* il y a de très solides obstacles:

- lorsque les groupes restent figés dans la peur de l'autre;
- lorsque les conflits entre les groupes sont réactivés sur une autre scène;
- lorsque les groupes ou personnes liées aux responsables du génocide se solidarisent à travers le déni ou le silence;

- lorsque, pour des raisons de maintien de la paix sociale, la négociation des rapports de force entre groupes prend le pas sur la politique de réconciliation ;
- lorsque l'identité des groupes, comme nous l'avons dit plus haut, a été forgée dans un récit pathogène depuis des générations et sur des préjugés à l'égard des autres groupes[17] ;
- lorsque, tout simplement, le poids de la culpabilité est ressenti non seulement par les assassins et leurs proches, mais aussi par les générations qui suivent (et ce souvent dans tous les groupes concernés) comme trop monstrueux (la pression à refermer le couvercle au plus vite sera toujours énorme).

Quels que soient les obstacles, notons en conclusion que la contribution des gacaca à la compréhension des processus de réconciliation à travers les enjeux de justice, de vérité et de vivre ensemble s'annonce considérable et sans précédent.

3.4 Le conflit des mémoires [18]

Paul Rutayisire

3.4.1 Le défi majeur

La conservation de la mémoire après la guerre et le génocide est un défi auquel les Rwandais font encore face. Mon opinion est qu'il n'existe pas de solution toute faite. On pourra s'inspirer des expériences d'ailleurs, mais c'est aux Rwandais d'imaginer et de créer la mémoire qui leur conviendra.

3.4.2 Les difficultés relatives à la fonction sociale de la mémoire collective

Comment comprendre la relation entre l'histoire et la mémoire ? Brièvement exposé, on peut dire que l'histoire a pour objet de restituer le passé et de faire revivre ce que la mémoire collective a enfoui. C'est une discipline qui essaie de restituer par l'analyse le passé en visant la vérité objective. Alors que la mémoire

17 Il a été possible en Europe, politiquement et juridiquement, de mettre l'antisémitisme hors la loi, mais c'est une autre histoire que de le rendre inopérant et de l'éradiquer.

18 Cette synthèse a été proposée à l'occasion du séminaire de lancement en avril 2008

est plurielle: elle est individuelle, collective, officielle, locale, nationale, mémoire des vaincus, mémoires des victimes, mémoire institutionnelle…

La mémoire collective est un ensemble relativement stable de croyances, de valeurs, de savoir-faire, de représentations et d'événements partagés entre les membres de groupes humains, un ensemble inscrit de façon durable, non seulement dans les esprits, mais aussi dans l'espace commun matérialisé par des textes, les outils, les monuments, les pratiques mnémotechniques, etc. Par ces faits et gestes, une collectivité se souvient de son passé et cherche à lui donner une explication en fonction du présent et en direction de l'avenir. Cela a une double conséquence.

- Tout d'abord, la mémoire collective n'est pas figée. Elle se constitue à travers un travail d'homogénéisation des représentations du passé et de réduction de la diversité des souvenirs que partagent des groupes qui composent la communauté nationale. C'est la raison pour laquelle beaucoup de mémoires ont été conservée et célébrées, et que d'autres ont été oubliées, refoulées ou occultées: ces dernières peuvent resurgir dans un réflexe identitaire de recherche d'un besoin de reconnaissance. Les fonctions de la mémoire et de l'oubli doivent être appréhendées dans leur contexte historique. Pour créer un consensus national, l'oubli de certains événements peut s'imposer: on préfère garder le silence pour rétablir la paix à l'intérieur. En regard d'une situation de reconstruction d'un pays, le choix de certains faits et l'oubli des autres acquièrent une légitimité «fonctionnelle». Dans le Rwanda actuel, l'oubli de certains épisodes, de certains crimes et criminels s'est avéré nécessaire jusqu'à présent pour faciliter le processus de réconciliation: oubli nécessaire et légitime à la survie de la communauté.
- Ensuite, la mémoire n'est pas une simple commémoration de souvenirs individuels. C'est une prise de conscience d'éléments partagés au cours d'une histoire, c'est une volonté de conserver ces éléments qui servent de références, c'est aussi une volonté de renforcer les sentiments d'appartenance à une même identité. Pour arriver à ce niveau, il faut que les membres du groupe aient connaissance de leur histoire collective.

3.4.3 Les défis relatifs à la mémoire du génocide

Non seulement les mémoires sont différentes suivant les sociétés, mais elles se différencient aussi à l'intérieur de chaque société. Au Rwanda, la mémoire du génocide des Tutsi est confrontée à plusieurs défis.

- Sa commémoration ne rallie pas toute la population, alors qu'il est reconnu par l'Etat. Les 90,3% des Rwandais affirment que la mémoire du génocide est perçue différemment par la population rwandaise. Certains s'opposent à la conservation de la mémoire sous ses différentes formes et proposent d'oublier afin de partir sur de nouvelles bases (24,2% des Rwandais). D'autres considèrent la mémoire comme un instrument de reviviscence des scènes macabres qu'il faut enfouir afin d'éviter les traumatismes, ou encore comme un rappel constant de la culpabilité. Pour d'autres enfin, il faut tirer de la mémoire du crime des leçons destinées aux générations futures.
- En outre, 47,6% de Rwandais pensent que l'idéologie qui a conduit au génocide existe toujours. Cette opinion est confirmée par de nombreux écrits qui émanent d'un vaste mouvement de la négation du génocide (sous de multiples formes), que l'on trouve même au TPIR, ou par la volonté d'en commettre un autre.
- Il existe, dans le pays, des mémoires de groupes qui ont vécu intensément des expériences différentes depuis 1994: le génocide, la guerre, l'exil, la vie de déplacés, l'insécurité, la prison…

Le grand défi est de pouvoir fédérer ces mémoires plurielles en une mémoire officielle structurée en fonction des objectifs arrêtés pour la reconstruction de la société rwandaise. On ne peut pas dire que les Rwandais y sont parvenus; la preuve en est donnée par les critiques négatives contre les commémorations du génocide.

Il s'agit ici d'un long processus d'harmonisation qui implique nécessairement le rejet et l'oubli, au moins momentanément, de certains événements. C'est une expérience que d'autres sociétés ont connue dans l'organisation des mémoires de leurs mémoires officielles. L'oubli est inévitable; les singularités ou spécificités sont sacrifiées pour réaliser l'intégration et la réconciliation. Les mémoires qui ne seront pas encadrées et défendues seront oubliées, refoulées, occultées ou éclipsées au profit des autres. C'est cette évidence qui est mal reçue et mal vécue parce que non acceptée.

L'objet et les objectifs des mémoires individuelles ou collectives peuvent être opposés ou se faire concurrence. Chaque groupe peut exiger un espace public pour sa mémoire et ainsi provoquer la concurrence. La mémoire peut donc renfermer des germes de division qu'il faut détruire en lui assignant une fonction éducative : amener la population à découvrir la nécessité de vivre ensemble.

3.4.4 La contestation de la victime

L'objet même de la mémoire, à savoir quelle victime commémorer, suscite encore des controverses. Un pourcentage assez important de Rwandais (31,9%) identifie les victimes aux seuls Tutsi. Tandis que pour d'autres, les victimes n'ont pas été seulement les Tutsi mais aussi les Hutu opposés à l'idéologie divisionniste. Ces derniers sont réellement victimes du génocide (avis de 62,9% de Rwandais).

Effectivement, tous ceux qui sont morts pendant le génocide ne sont pas des victimes du génocide. Ceux qui étaient principalement ciblés étaient des Tutsi. Le génocide a été l'apothéose d'un long processus de destruction du lien social, une destruction qui s'est enracinée profondément dans les mentalités et les consciences par les mythes, préjugés et stéréotypes, renforcés par la manipulation des identités. Mais la victime, c'est à la fois le rescapé et le bourreau. La commémoration doit concerner toute la société.

La mémoire a un objet particulier visant à redonner au groupe martyr le droit à la vie, la dignité humaine, l'espérance en la vie que les instigateurs et les auteurs du génocide ont tenté de détruire. L'une des actions des planificateurs du génocide s'est focalisée sur la déshumanisation, voire la chosification du groupe à exterminer. Le planificateur a non seulement détruit la dignité humaine chez la victime, mais aussi les sentiments humains chez le bourreau qui s'est livré à des comportements bestiaux. Celui qui déshumanise sa victime se déshumanise également car, en animalisant ou chosifiant son semblable, lui aussi se ravale au niveau de l'animal, car il commet et pousse les autres à commettre des actes indignes de l'homme.

La mémoire ne vise pas seulement à réconforter les individus, victimes ou bourreaux, mais toute la société rwandaise et la communauté internationale : le génocide fut médiatisé, une partie de la communauté internationale savait qu'un génocide était en train de se commettre. C'est le rôle thérapeutique de la

mémoire au niveau de l'individu, de la société nationale et de la communauté internationale.

Pour éviter l'amalgame qui peut conduire au négationnisme ou à l'exclusion, il est important de prendre en considération, d'une part, la définition du génocide reconnue et acceptée au niveau international et national (loi 08/96). D'autre part, la mémoire du génocide n'est pas toute la mémoire nationale, qui inclut aussi bien le génocide que les crimes politiques commis contre les Hutu, les Tutsi, les Twa, les étrangers…

La politique de la mémoire doit essayer de répondre à toutes les questions sans ambiguïté : faut-il une mémoire de tous les groupes ? Une mémoire officielle qui transcende les mémoires des groupes ?

3.4.5 Quelques points de repère

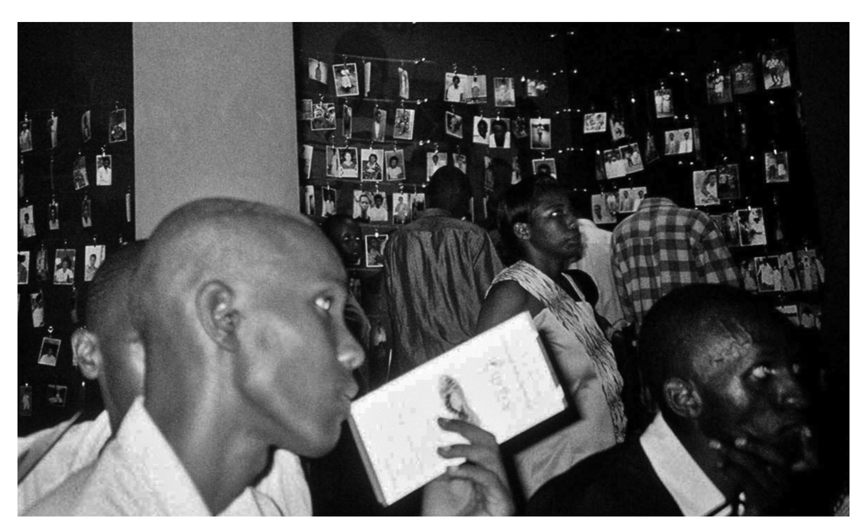
Il faut conserver la mémoire afin de prévenir le génocide.

- La fonction de la mémoire est d'éviter aux générations présentes et futures la répétition du mal commis dans le passé. Elle reprend le passé pour corriger le présent et assurer un avenir meilleur.
- La mémoire doit constituer pour les générations successives un rappel permanent de ce qu'il ne faut plus jamais faire ;
- La mémoire à conserver est destinée à remplir diverses fonctions salutaires pour la société, notamment la conservation des souvenirs, la reconnaissance morale et la justice aux victimes, la contribution à la repentance et au pardon aboutissant à la réconciliation nationale.
- La mémoire du génocide qui ne consisterait qu'à ressusciter ou à garder présent le passé opposerait des groupes qui avant et pendant le génocide connaissaient des situations différentes.

Les objectifs spécifiques de la mémoire du génocide touchent à plusieurs domaines : une bonne politique de la mémoire, la réhabilitation (morale, juridique et matérielle) des victimes, l'éducation de la population aux valeurs de tolérance, la solidarité, le respect des droits et des libertés fondamentaux… De ce fait, la mémoire peut être instrumentalisée à des fins politiques ou moralisantes. Il ne faut pas léguer aux générations futures une vision faussée des événements. La réconciliation ne peut pas se passer des évidences historiques. La mémoire

officielle, reconstruite sur la vérité dénuée de toute complaisance, n'est pas un phénomène spontané.

La politique de la mémoire tournée vers le passé tout en s'adressant au présent doit harmoniser les divergences et les singularités des souvenirs. Cette harmonisation est nécessaire, surtout dans un pays qui a connu de graves crises et, pire, le génocide. Laisser à l'Etat seul ce rôle, c'est risquer de tomber dans la manipulation par les forces politiques au pouvoir. C'est ici que toutes les organisations de la société civile et les confessions religieuses peuvent donner une contribution déterminante : elle se situerait surtout autour des critères à partir desquels l'harmonisation doit être faite. L'harmonisation peut se heurter à des oppositions farouches car l'objet de la commémoration, loin d'être rassembleur, peut plutôt susciter des sentiments ambivalents.



La salle des disparus dans le mémorial de Gisozi

4.
La conduite de la recherche-action

Roland Junod

4.1 Le dispositif de recherche-action

4.1.1 Tâches menées en commun

Notre dispositif de coopération prévoyait des tâches menées en commun (à distance ou au Rwanda). Nous partagions les tâches relatives à la direction scientifique du projet, l'organisation des séminaires réunissant les deux équipes (en tout huit séminaires), des démarches de terrain suivies de *débriefings,* des moments de formation réciproque, et finalement l'analyse des données et la rédaction du rapport de recherche.

4.1.2 La tâche du CCM

Le CCM assumait le copilotage scientifique de la recherche et les tâches de coordonner et de conduire les démarches de terrain, soit l'identification des sites de citoyenneté, l'établissement de conventions de partenariat, l'analyse des contextes d'action, les rencontres régulières avec les sites, la documentation des rencontres (procès-verbaux et journaux de bord), la mise en réseau des différents sites et la communication avec les acteurs locaux (en particulier la Commission nationale d'unité et de réconciliation).

4.1.3 La tâche de la HETS

De son côté, la HETS assumait les tâches suivantes : la préparation et l'animation des séminaires méthodologiques (tenus à Butare), le copilotage scientifique de la recherche-action (avec le soutien d'un groupe d'accompagnement), tout particulièrement sur les questions relatives au processus de recherche-action et aux problèmes méthodologiques qu'elle rencontre, aux compétences des acteurs communautaires et à l'éducation à la citoyenneté démocratique. Elle était également chargée de l'analyse en continu des données grâce aux documents transmis par le CCM et participait ponctuellement à des démarches de terrain à l'occasion de chaque déplacement au Rwanda (huit pendant la durée de la recherche).

4.2 Le choix des sites

Alida Furaha Umutoni

Le choix des sites de citoyenneté est le résultat d'un travail élaboré des chercheurs du CCM impliqués dans le projet de recherche-action. Avec la collaboration de la Commission nationale d'unité et de réconciliation (CNUR), le CCM a pu avoir la liste des associations qui œuvrent dans le domaine de la réconciliation dans tout le pays. Certaines associations sur la liste obtenue de la CNUR étaient connues par les chercheurs pour avoir déjà travaillé avec elles par le passé.

Le CCM a établi des critères pour l'identification des associations susceptibles de devenir ses partenaires (sites de citoyenneté) dans le projet. Nous avions retenu trois critères:

- les différents groupes divisés par le génocide devaient être présents dans l'association;
- l'association devait manifester un intérêt pour la démarche de recherche-action;
- l'exercice de la citoyenneté démocratique devait y exister comme préoccupation.

Ayant eu les adresses de ces associations, des visites et discussions ont suivi jusqu'à la conclusion et la signature du contrat de partenariat entre le CCM et les sites de citoyenneté.

Trois associations ont été identifiées: A l'est, *Abiyunze b'Igahini* (Ceux qui se sont réconciliés) et au sud, *Ubutwari bwo Kubaho* (Le courage de vivre) et *Student's Club for Unity and Reconciliation*.

4.3 La recherche-action dans le site de Karama

Justin Murwanashyaka

4.3.1 Contexte géographique, démographique et historique

Le site de citoyenneté de Karama se trouve dans la province du Sud, district de Huye, secteur de Karama, à 15 km de la ville de Butare. Pour être encore plus précis, dans la cellule Gahororo. Umudugudu Umuyange. Il s'agit d'un milieu rural dominé par l'activité agro-pastorale. Il y a aussi quelques activités commerciales à moyenne échelle.

L'association Ubutwari bwo Kubaho (le courage de vivre), choisie comme site de citoyenneté, comprend plusieurs catégories de personnes: des rescapés du génocide (des veuves et des orphelins), les personnes qui ont des proches suspectés de génocide (et emprisonnés), les rapatriés, les anciens détenus pour crime de génocide qui ont été libérés.

La situation socio-économique de la période postgénocide dans cette région est caractérisée par la fragilité des relations sociales, à laquelle s'ajoute la pauvreté accrue au sein de la population.

4.3.2 Histoire et organisation de l'association

L'association a été créée en mai 1995, dans le contexte de l'immédiat après-génocide. Les gens vivaient dans les locaux de la paroisse et de l'école (leurs maisons avaient été détruites), dans le besoin matériel, sans logement ni nourriture, dans un grand climat de méfiance. L'abbé Jérôme Masinzo, fraîchement nommé dans la paroisse, les encourage à prier, à s'associer et à travailler ensemble.

Aujourd'hui, l'association compte en tout 1701 membres dont 7 hommes et 1694 femmes. Il y a des veuves (plus ou moins 300 rescapées et autres), des femmes dont le mari est en prison (1400) et des ex-détenus pour génocide (7 hommes). Le domaine d'activités de l'association comprend entre autres l'unité et la réconciliation, l'activité agricole (manioc, pommes de terre),

l'élevage de chèvres et de poules, le commerce (exploitation d'un taxi minibus et d'une boutique). L'association bénéficie d'un leadership solide de type collégial. En plus de l'assemblée générale, l'association comprend trois comités, à savoir :

- le comité exécutif : présidente, vice-présidente et secrétaire attachée à la coordination des activités;
- le comité de gestion : présidente, vice-présidente et trésorière;
- le commissariat aux comptes : présidente, vice-présidente et secrétaire.

Les 1701 membres sont répartis dans 87 groupes créés sur la base de la proximité géographique des membres et de leur domaine d'activité. L'association a développé une solidarité très forte entre ses membres dans tous les aspects de leur existence. Par exemple, en cas de mariage au sein de la famille d'un membre de l'association, les membres le soutiennent matériellement, financièrement et moralement par leur présence, l'apport de boissons et de nourriture. Un soutien similaire se manifeste également en cas de problème : construction de maisons pour les nécessiteux, octroi d'habits, de semences, etc. Les représentantes de ces groupes se rencontrent régulièrement, tous les vendredis et les dimanches après la messe; elles discutent des questions importantes en rapport avec l'association.

En plus du CCM, l'association a d'autres partenaires. Le Norwegian People's Aid (NPA) a soutenu l'association en donnant une formation à la gestion de conflits, elle a fourni les chèvres et un minibus et formé le comité sur les questions de gestion. Caritas a construit des logements pour les membres de l'association, AMI (Association Modeste et Innocent) a assuré des formations sur le thème : *healing* et réconciliation.

L'association possède des livres de gestion bien tenus. Il en est de même pour les rapports d'activité de l'association. L'association possède une maison, un local et des meubles. Elle possède des chèvres, des poules, une boutique et un minibus utilisé comme transport en commun. Quelques membres sont des enseignants de l'école primaire et soutiennent l'organisation de leurs compétences.

Les décisions sont prises par le truchement de l'Assemblée générale ou par consultation. Par ailleurs, les conseillers aident à trancher les conflits en cas de grandes difficultés.

4.3.3 Les activités de l'association

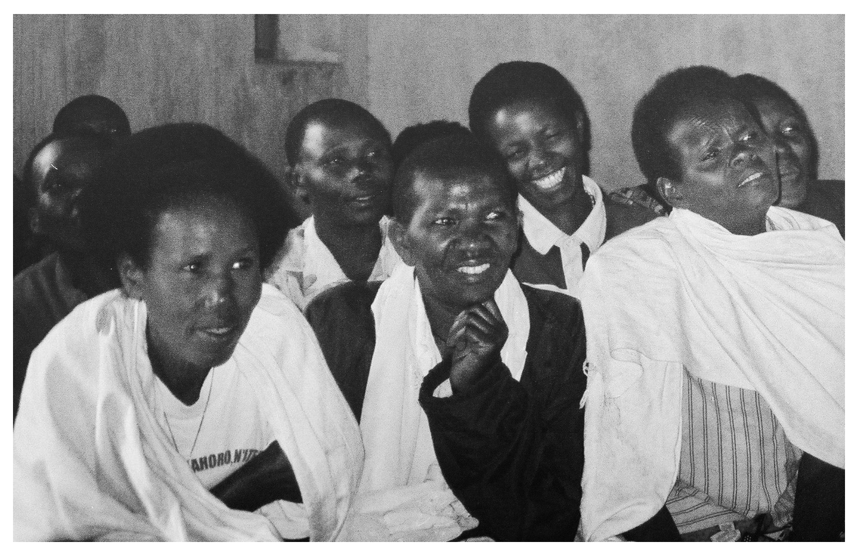
Les activités menées à ce jour comprennent notamment:

- le dialogue entre différentes catégories de personnes qui composent l'association, c'est-à-dire les rescapés, les épouses de détenus, les ex-détenus et les membres de leurs familles;
- l'entraide entre les membres : le labour, la construction de logements…;
- l'animation de conférences et le témoignage dans différents endroits, même lointains : Simbi, Gikongoro, Kabgayi;
- l'agri-élevage (la culture de la pomme de terre, du manioc, des haricots; élevage de chèvres, de poules et de vaches).

Les résultats obtenus à travers les activités de l'association sont notamment: l'établissement du contact entre des personnes naguère considérées comme antagonistes, la réduction des suspicions, des inquiétudes et des distances entre les membres, la promotion de bonnes relations entre les membres et l'entraide mutuelle, la réduction de la pauvreté. La pauvreté reste cependant un obstacle majeur et l'association se heurte au manque de financement et à l'insuffisance de matériel nécessaire aux travaux. Elle doit aussi résister au découragement généré par une certaine pression exercée par des personnes externes opposées à la réconciliation. Malgré cela, l'association maintient sa cohésion et est motivée par les résultats déjà atteints. Elle est appréciée localement et porte son expérience dans d'autres lieux.

4.3.4 Lien avec la CNUR

L'association Ubutwari bwo Kubaho a été appréciée et reconnue bien au-delà de sa province à travers ses activités et ses interventions. Elle ne bénéficie pas d'appui financier de la part de la CNUR, mais de conseils. Elle maintient avec elle un contact d'informations réciproques. Par son action et la reconnaissance qu'elle a obtenue de la CNUR et au sein de la communauté, les membres du site de citoyenneté ont le sentiment de participer à une politique nationale d'U&R. L'association s'investit localement au niveau du secteur et du district dans l'organisation de la semaine annuelle de commémoration du génocide, ainsi que dans d'autres activités en rapport avec l'unité et la réconciliation. Sa stratégie d'action



Réunion de cheffes de groupes à Karama

dans la communauté consiste à lier un travail de sensibilisation à ses diverses activités socioéconomiques, telles que le commerce, l'agriculture et l'entraide mutuelle.

4.3.5 La convention passée avec le CCM

Il s'agit d'un contrat ouvert dans la mesure où les parties l'ont élaboré ensemble et ont réfléchi sur le cadre du partenariat. Les deux parties se sont engagées librement, en définissant un minimum de contraintes et s'engagent de pleine volonté. Elles sont libres de proposer la modification de tel ou tel point, de continuer la démarche ou d'arrêter. Chaque partie a des devoirs et des obligations négociés de bonne foi entre les parties (cf. La Convention de partenariat en Annexe 2.2).

4.3.6 Méthodologie des rencontres

Pour organiser chacune des rencontres, l'équipe de chercheurs du CCM effectue des contacts préliminaires par téléphone auprès des responsables de l'association pour proposer et fixer des rendez-vous et un thème. Ces thèmes

sont choisis sur la base des propositions des deux parties. Les membres de l'association sont invités par le comité et sont rassemblés dans les enceintes de l'association. L'animation en revient au comité ou à d'autres membres dans une collaboration étroite avec les chercheurs du CCM. Les participants sont généralement estimés à une trentaine de membres de l'association, dont les membres du comité directeur et les membres représentant les différents groupes répartis selon leurs lieux de résidence et leurs domaines d'activité. Organisées selon des modalités variables sur des thèmes différents, les rencontres s'efforcent à chaque fois de favoriser la participation, le respect mutuel et la complémentarité, d'une part entre les membres de l'association eux-mêmes et, d'autre part, avec l'équipe des chercheurs.

4.3.7 La dynamique des rencontres

Au début du partenariat, les rencontres étaient perçues comme une occasion de présenter les attentes des uns et des autres, c'est-à-dire celles des chercheurs du CCM et celles de l'association comme entité, mais aussi celles des membres de l'association pris au niveau individuel. Graduellement, les ententes ont été canalisées et formulées sous forme d'un contrat de partenariat qui a guidé les activités au fil du temps. Les chercheurs du CCM qui ont participé à différentes rencontres (en particulier Alida, Athanasie et moi-même) affirment qu'elles furent pour eux un exercice riche d'expériences. A chaque fois, on apprend des témoignages, toujours spontanés, des membres de l'association par rapport au long chemin qu'ils ont parcouru dans le sens de la reconstruction et de la réconciliation au sein de leur communauté. Pour ces chercheurs, c'est aussi une occasion de partager leurs propres expériences personnelles avec les membres de l'association dans le domaine de la réconciliation, de la reconstruction sociale, du développement économique et de partager également leurs connaissances dans différents domaines comme la gestion des conflits, les droits humains, la conception et la gestion des projets générateurs de revenus.

4.3.8 Les rapports entre chercheurs et acteurs et leur évolution

Au départ, le chercheur était perçu comme une personne providentielle venue apporter la solution aux problèmes socio-économiques de l'association et des individus qui la compose. Peu à peu, le rôle du chercheur et la manière

dont il était perçu a évolué de telle manière qu'il a été finalement vu comme un citoyen semblable à eux-mêmes, un membre de la communauté, désireux de partager des expériences avec les membres de la communauté, d'apprendre et de transmettre. Il a finalement été perçu comme un partenaire prêt à collaborer en vue du progrès de l'association, un membre de la famille, un ami et une personne prête à faire du *lobbying* en faveur de l'association.

L'apport du chercheur à l'association peut se résumer à un rôle de facilitateur : le chercheur a contribué au renforcement des capacités individuelles des membres de l'association quant aux aspects organisationnels, intellectuels et méthodologiques que comporte le travail de sensibilisation dans le domaine de réconciliation. Son apport aura peut-être été d'avoir contribué à ce que l'association développe davantage en son sein le sentiment de solidarité, d'appartenance au même groupe, de confiance en ses capacités de réaliser quelque chose ensemble *(self confidence)*, d'ouvrir des horizons en développant des relations d'amitié et de collaboration avec d'autres associations (SCUR et Abiyunze).

4.3.9 L'expérience des dialogues

En tenant compte des besoins exprimés en matière de formation à travers les discussions et échanges avec les membres de l'association, l'équipe de chercheurs du CCM a fait la liste des thèmes de formation à aborder, notamment la gestion de conflits, les droits humains, la réconciliation, l'élaboration et la gestion des projets générateurs de revenus, etc. Les formations et les dialogues étaient organisés selon une méthode participative; les discussions et les échanges apportaient les connaissances théoriques et pratiques sur les thèmes choisis. La prise de parole, la facilitation de discussions engageaient à la fois l'équipe des chercheurs et les membres de l'association. Les questions liées au génocide ont été débattues comme des questions-clés. Aucun thème n'était tabou et la confiance croissante a permis d'aborder des questions difficiles, comme celle de la transmission des récits aux nouvelles générations. Il a été possible de revenir sur les causes du génocide. La ségrégation ethnique, la colonisation et la mauvaise gouvernance ont été reconnus en tant que facteurs qui ont divisé les Rwandais et graduellement conduit au désastre de 1994. Dans les dialogues, la question du génocide et celle des chemins de la réconciliation ont été abordées comme étant intimement liées. Comprendre ce qui nous a divisés est indispensable pour être en mesure de parler de réconciliation, et d'abord d'une sortie pacifique du conflit. Il a été égale-

ment question de justice : les participants apprécient la justice rendue au Rwanda (dans les gacaca) et à Arusha, mais souhaiteraient des améliorations, notamment en remédiant à la lenteur observée auprès du Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR).

Parmi les problèmes auxquels se heurte l'association au quotidien, la pauvreté des membres vient en premier lieu, si bien qu'il leur est difficile de subvenir à leurs besoins primaires. En second lieu, il y a des obstacles tels que le fait de ne pas se sentir suffisamment formés pour mener un travail de sensibilisation et de formation auprès de leurs membres, que ce soit sur des questions relatives à la réconciliation (où ils ont pourtant une réelle expertise) ou sur des questions de développement économique.

S'agissant des connaissances et de l'expertise nécessaires pour le travail de formation et de sensibilisation de la population sur le thème de la réconciliation, les membres de l'association ont bénéficié d'une formation de la part des chercheurs du CCM et de la délégation de la HETS (cf chapitre 5).

4.3.10 Les échanges entre chercheurs et acteurs autour des problèmes rencontrés par l'association

La question de la pauvreté des membres de l'association a souvent été abordée lors des rencontres entre l'association et le chercheur. Le problème est crucial, mais le courage des membres et leur détermination ainsi que leur désir de le surmonter constituent l'une des meilleures stratégies de gestion et de sortie. La contribution du chercheur a surtout été de motiver et d'encourager les membres à entreprendre des initiatives visant des activités susceptibles de générer des revenus financiers au niveau individuel et au niveau de l'association. Notre rôle n'était pas d'intervenir en tant qu'agents de développement et encore moins de sponsors et pourtant, l'appui financier accordé dans le cadre du présent projet (30 000 FRW / 45 CHF par mois) a abouti à l'achat et à l'élevage de poules dont la vente, ainsi que celle des œufs, dans les alimentations de la ville de Butare a généré des revenus pour l'association.

4.3.11 Les rencontres avec les autres sites

Autre effet de notre partenariat : l'équipe des chercheurs du CCM a organisé et facilité les voyages d'étude de l'association Ubutwari bwo Kubaho auprès

d'autres associations impliqués dans le présent projet, à savoir Abiyunze (province de l'Est) et SCUR (au sein de l'Université nationale du Rwanda). Ces rencontres avec d'autres sites ont été une occasion privilégiée d'échanges d'expériences et d'enrichissement mutuel entre les membres des associations.

La rencontre intersites qui a regroupé à l'est du pays les trois associations partenaires au cours du second semestre de 2010 avait comme contenu la prise de connaissance et de renforcement des relations entre les membres de ces associations, la présentation de quelques réalisations, d'expériences, les leçons apprises, les difficultés et stratégies d'action.

Pour les membres de l'association de Karama, cette rencontre a été un moment important d'ouverture de nouveaux horizons, une occasion d'ouvrir les esprits à d'autres réalités et d'autres manières de se confronter aux mêmes problèmes. L'association a pu retracer son histoire et a brossé un tableau de ses réalisations. Cela a ravi les participants. Parmi les réalisations présentées aux participants par l'association Ubutwari bwo Kubaho, on peut citer :



Les enfants de Karama renouvellent les espoirs de la communauté

- des visites auprès des groupements et d'organisations de formation à la gestion de conflits;
- un travail de sensibilisation sur l'unité et la réconciliation mené dans la population après les travaux communautaires (Umuganda);
- la visite du site mémorial de Murambi, province du Sud;
- l'aide fournie à des personnes vulnérables en les aidant notamment à se faire soigner, en leur donnant de la nourriture, en leur donnant des habits (cinquante-quatre pagnes) et des couvertures;
- l'aide à des orphelins en leur donnant de la nourriture et des habits;
- l'aide matérielle et morale aux membres de l'association à l'occasion du mariage de leurs enfants ou en cas de nouvelles naissances;
- l'octroi de tickets de voyage aux enfants nécessiteux des écoles secondaires pour se rendre à l'école;
- la construction de maisons pour les ex-détenus pour génocide;
- les visites auprès des malades et l'octroi de nourriture;
- l'inhumation en dignité des corps retrouvés.

Les effets de la rencontre entre les associations ont été multiples. De fait, en plus de faire connaissance entre membres des associations, ceux-ci ont pu tisser des relations personnelles entre eux, si bien que des initiatives personnelles pour se rendre visite mutuellement ont été prises. Au niveau de l'association, la rencontre a été l'occasion d'initier un partenariat particulier entre l'association Ubutwari bwo Kubaho (Karama) et Abiyunze (Gahini). La rencontre a été également l'occasion d'échanges de cadeaux, mais pas n'importe quels cadeaux : Ubutwari bwo Kubaho a offert un tableau représentant ses réalisations tandis que Abiyunze a donné une vache à l'association de Karama. Le cadeau sous forme de vache est significatif dans la culture rwandaise. Non seulement cela témoigne d'une grande amitié, du souhait de bonheur et de prospérité, mais encore plus, de l'attachement mutuel, de l'entraide et de la fraternité durable.

4.3.12 L'esprit du partenariat

Dès la première visite auprès de l'association Ubutwari bwo Kubaho où il s'est agi de négocier un partenariat, les chercheurs du CCM ont été bien reçus

par le comité, puis par les membres de l'association qui ont répondu positivement à notre proposition. Par la suite, chacune des visites effectuées auprès de l'association de Karama était perçue comme une petite fête au cours de laquelle une famille accueillait en son sein un «hôte de marque». La motivation de l'association à entrer dans la démarche reposait pour une part importante sur le fait qu'elle avait l'occasion de se prononcer à chaque moment sur tel ou tel aspect du partenariat et sur le contenu des rencontres. Bien plus, le fait que les membres étaient appelés à faire part de leur expérience et apprendre de celle des autres a constitué un moteur efficace jusqu'au bout. A cela s'ajoute l'appui financier que nous apportions, modeste, mais significatif. L'intérêt a été maintenu par la régularité des rencontres et la diversification des contenus des séances, des discussions et des débats.

Les chercheurs se sont présentés comme partenaires de l'association soucieux d'apprendre de l'expérience des membres de l'association, mais aussi comme des personnes prêtes à contribuer par leur appui et leurs connaissances à l'avancement de l'association dans ses activités. C'est bien comme cela qu'ils ont été perçus, avec en plus une certaine attente qu'ils jouent un rôle de *lobbying* en leur faveur.

4.3.13 L'évaluation partagée entre chercheurs et acteurs

En termes d'acquis et de potentialités, le bilan de l'association est globalement positif. En effet, grâce à de multiples rencontres et formations organisées à l'intention des membres de l'association, ces derniers estiment que leur intelligence a été réveillée, qu'ils ont appris à mieux vivre avec les autres, à mieux s'exprimer et à formuler leurs problèmes. Ils ont reçu notre coopération à la fois comme un appui moral et un appui en compétences qui leur permettent d'avancer dans leurs activités.

Concernant les formations reçues (notre programme ECD), les membres de l'association estiment qu'elles ont été très utiles. Néanmoins, elles devraient être de durée plus longue pour que la matière puisse être approfondie. En outre, les membres souhaitent être formés sur d'autres thèmes tels que la gouvernance, le leadership et l'histoire du Rwanda. Ils ont exprimé le désir d'intégrer les enfants et les jeunes dans ces formations.

S'agissant d'évaluer leur propre action, les membres de l'association se créditent de réussites tangibles : au nombre d'entre elles, l'union et la solidarité entre les membres et l'augmentation du nombre des membres. Ils accordent beaucoup d'importance à leur capacité à se dire la vérité et à trouver des solutions ensemble. Le souci qu'ils partagent pour les nouvelles générations s'est concrétisé par le regroupement de leurs enfants au sein de l'association relais *Inyangezu-butwari-bwokubaho* (Ce qui est blanc : la couleur de l'innocence), ainsi que par le soutien qu'ils offrent aux étudiants orphelins. Sur le plan de leur action dans la communauté, ils attachent beaucoup d'importance au fait d'intervenir dans le processus gacaca, dans les commémorations et à l'occasion de l'inhumation en toute dignité des victimes du génocide. Sur le plan spirituel, ils accordent de la valeur aux rencontres de prière, toutes confessions confondues, où la parole de Dieu éclaire et encourage l'association.

Des inquiétudes subsistent évidemment : la pauvreté extrême, l'insécurité, la persistance de l'idéologie du génocide, les cas de tueries ciblées des survivants, l'incapacité de s'offrir des services de santé sont parmi les plus cruciales. L'examen de ces difficultés a été l'occasion de faire référence aux programmes et aux stratégies qui sont mises en place au niveau national pour contrer ces problèmes. Il s'agit notamment du programme national de lutte contre la pauvreté, l'injustice et la corruption; la promotion de l'éducation pour tous, l'Etat de droit, la promotion de la femme et des droits de l'enfant, l'appui aux personnes vulnérables, la promotion des associations, la politique nationale de réconciliation, les mutuelles de santé, la liberté de mouvement et de s'installer où l'on veut, la décentralisation.

4.3.14 Synthèse des chercheurs sur ce que l'expérience de Karama révèle

a/ Sur le partage des récits

Chacun des membres de l'association a une histoire différente. Ces histoires sont racontées et partagées au sein de l'association, ce qui amène à la compassion et à la collaboration. C'est un chemin incontournable pour relever les défis causés par les blessures subies.

b/ Sur l'invention de l'action

L'action de Karama a surgi de l'inspiration de quelques personnes, en particulier de Jérôme Masinzo. Elle s'est renforcée et a gagné par la capacité des membres à réfléchir et à se former dans la durée. Notre intervention fut une occasion importante de contribuer à la meilleure canalisation des réflexions, idées, actions et stratégies de gestion de l'association et de l'activité des membres de l'association au quotidien.

c/ Sur la culture démocratique au quotidien

La culture démocratique au quotidien réside avant tout dans le partage de la parole entre les membres de l'association, dans la reconnaissance de la valeur et des capacités de chacun. Ce respect mutuel s'exprime, entre autres, dans tous les débats relatifs aux questions importantes pour l'association, par exemple la question relative à la gestion des fonds. Qu'il s'agisse de la gestion du collectif ou de son action dans la communauté, il révèle une véritable qualité d'engagement et de participation qui se manifeste dans l'exercice des devoirs des citoyens comme l'élection des leaders, la contribution par des idées à l'élaboration des politiques et des stratégies en matière politique, surtout dans la politique de réconciliation.

d/ Sur les relations et les conflits sociaux

Les relations entre les membres sont plutôt de bonne amitié, d'entraide et de solidarité. Les cas de conflit n'ont jamais été relevés au cours des deux années pendant lesquelles le CCM a collaboré avec l'association de Karama. Par contre, à plusieurs reprises, l'expertise des membres de l'association a été demandée dans son entourage.

e/ Sur le lien avec l'administration et le politique en général

Les relations de l'association de Karama avec le cadre administratif et politique ne sont pas très développées. L'association ne travaille pas sous l'emprise d'une quelconque autorité politique ou juridique au niveau local, elle n'a de rapports à transmettre à aucune autorité. Néanmoins, en cas de besoin, elle est sollicitée par les autorités locales pour aider dans l'activité de sensibilisation et d'organisation des cérémonies ou d'enseignements en matière d'unité et de réconciliation.

4.3.15 Bilan personnel

D'une manière générale, le travail mené ensemble avec l'association de Karama s'est avéré intéressant et enrichissant à plusieurs égards. En effet, le travail accompli par l'association en matière de reconstruction tant individuelle que collective dans le domaine de l'unité et de la réconciliation, le fait de partager des expériences, ont révélé qu'il existe au sein des membres de l'association des potentialités énormes de faire quelque chose en commun et une détermination inlassable pour aller de l'avant. Certes, l'association fait face à des difficultés d'ordre matériel et financier, mais la cohésion au sein de ses membres et l'appui qu'elle trouve dans la religion constituent des atouts qui font avancer ses activités.

Concernant le travail fait en commun, la recherche-action, ce fut une première et unique expérience appelée à se reproduire pour être bien assimilée aussi bien dans ses aspects théoriques que pratiques. Mon expérience personnelle de chercheur par rapport au travail mené avec l'association de Karama indique à quel point il est vital que les intellectuels rwandais entretiennent un contact permanent avec les communautés dans une perspective d'enrichissement mutuel: chacun apportant ses connaissances et ses expériences. Ce que j'ai appris avant tout en travaillant avec l'association de Karama, c'est que chacun doit avoir le courage de vivre et que le plus important dans la vie d'une communauté est la volonté de vivre et de se développer ensemble.

4.4 L'après-génocide à Karama et l'action exemplaire de l'abbé Jérôme Masinzo

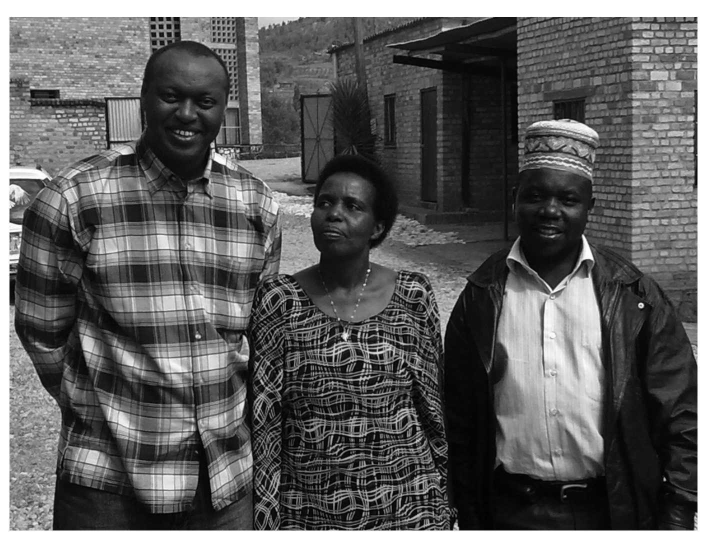
Roland Junod

Si l'histoire de l'association *Ubutwari bwo Kubaho* (Le courage de vivre) peut être considérée comme exemplaire, ce n'est sans doute pas que le chemin parcouru par les femmes de cette association, des rescapées ou des épouses de prisonniers, est appelé à servir de modèle transposable. Il s'agit d'une histoire particulière, liée à un contexte particulier, et de l'action extrêmement sensible et intelligente d'un personnage singulier, l'abbé Jérôme Masinzo. L'association de Karama doit beaucoup au sens aigu de la justice de Jérôme, à son attention fine et patiente aux signes de vie qui réapparaissent au plus profond du chagrin, au

long travail d'écoute et de patience qu'emprunte ce *courage de vivre* qui a fort adéquatement donné son nom à l'association.

Si cette histoire est néanmoins exemplaire, c'est peut-être parce qu'elle met en évidence les étapes difficiles et douloureuses que traverse inévitablement, après un génocide, la reconquête d'une cœxistence empreinte d'humanité (d'*Ubuntu*) et d'espoir, si c'est quelque chose de cette sorte que l'on souhaite nommer *réconciliation*. C'est aussi parce qu'elle met en évidence l'alliance entre la force morale de quelques personnes (car à côté de Jérôme, des personnages féminins magnifiques ont émergé), qui trouvent à investir dans un collectif l'effort intense de reconstruction qu'elles opèrent sur elles-mêmes, et à transmettre cette force dans la communauté.

Au cours de la rencontre qui inaugurait à Karama le début de notre recherche-action (elle avait été préparée par des rencontres exploratoires menées par Justin Murwanashyaka), nous avons été profondément touchés par les chants et les poèmes improvisés qui nous accueillaient. Nous avons alors compris que notre démarche apportait en elle-même une forme de reconnaissance qui était attendue. Ces chants et ces poèmes inauguraient un parcours mené en commun dans une grande proximité humaine et émotionnelle. Un des poèmes improvisés



Jérome Masinzo (à gauche) avec Athanasie Gahondogo et Ibrahim

exprimait tout particulièrement la gratitude du groupe envers Jérôme, qui n'en faisait plus partie depuis une dizaine d'années[19]. Dès lors, nous avons absolument souhaité rencontrer Jérôme et les éléments du récit qu'on lira ici, en guise de complément au rapport de Justin Murwanashyaka, sont issus d'un entretien qu'Athanasie Gahondogo et l'auteur de ces lignes ont eu avec Jérôme Masinzo le 16 octobre 2009.

Au moment du génocide, Jérôme est curé de la paroisse de Ngoma. Il a survécu par «je ne sais quel miracle» et se souviendra toujours que, de sa cachette, il entendait quelques-uns des génocidaires demander en criant si l'on avait retrouvé son corps. Il se souviendra surtout, et ne manquera jamais de le rappeler, qu'au moins vingt Hutu connaissaient sa cachette et ne l'ont pas révélée.

Il est nommé à Karama au début de l'année 1995. Un univers de désolation l'attend. L'Eglise est tachée de sang, le curé a été tué, les gens n'osent pas entrer dans l'église où leurs proches ont été assassinés. «Pas vraiment le moment de donner la messe!» commente Jérôme en riant. Tous les habitants de Karama ont été témoins directs du génocide, dans un rôle ou l'autre. Un grand nombre de Tutsi ont «foncé» vers le Burundi devant les colonnes des tueurs, peu y parviendront et en reviendront après la victoire du FPR: des femmes et des enfants dans leur très grande majorité. A leur retour, elles logent dans les bâtiments de l'école car leurs maisons ont été brûlées. Par désespoir, elles lancent des pierres aux femmes Hutu qui tentent de s'approcher de l'église et les enfants vont ramasser des pierres pour elles.

Jérôme les invite une à une à s'entretenir avec lui; il les reçoit sur un banc dans la sacristie. Connaissant l'histoire de Jérôme, elles lui font confiance et lui délivrent les récits des horreurs vécues sur leur chemin de fuite. Jérôme reçoit les larmes qui accompagnent ces récits «comme des signes de vie». Il décide ensuite de les réunir en groupe, une trentaine au début, afin qu'elles mettent en commun leurs récits. Il inaugure les échanges en délivrant son propre récit. Puis les récits s'enchaînent et Jérôme remarque bien vite que les femmes ne s'écoutent pas, et même qu'elles discutent entre elles pendant qu'une autre raconte: chacune d'elle reste enfermée dans sa propre souffrance. Jérôme propose un «exercice»: qu'elles tentent de rester silencieuses pendant qu'une autre raconte. L'exercice a duré des semaines jusqu'à ce qu'apparaisse un autre «signe de vie». Les récits des

19 Son successeur dans la paroisse n'a pas repris son action auprès de l'association.

autres émeuvent: les mêmes évènements, les violences, la traque, l'assassinat des proches, tout cela est dit d'une autre voix et le chagrin peut être partagé.

Après trois mois le groupe s'élargit. Il compte plus de 200 femmes, des rescapées pour l'essentiel, mais aussi quelques veuves Hutu dont le mari est mort à la guerre ou de maladie, ou encore a été assassiné parce que Tutsi. Jérôme propose d'organiser la vie en petites équipes «selon le voisinage»: celles qui logent dans la même salle de classe, celles qui, avant, vivaient sur la même colline… Il s'agit de former en quelque sorte des «équipes de vie», de nouvelles familles où l'on retrouve de l'écoute, de l'attention, de la solidarité et où l'on partage l'affection donnée aux enfants rescapés.

Le message est bien reçu et les femmes retournent sur leurs collines, elles se mettent à cultiver leurs champs ensemble.

C'est le noyau sur lequel l'association va se construire. A ce moment-là, les femmes Hutu restent en dehors, mais déjà la violence à leur égard a diminué. Quelques mois plus tard, Jérôme s'est remis à servir la messe, les femmes ayant accepté finalement de revenir dans le bâtiment de l'église, pour les deux groupes séparément. Au terme d'un service, quelques femmes Hutu viennent le trouver: «Nous avons remarqué que les rescapées ne sont plus agressives et même qu'elles nous saluent, ne pourrions-nous pas, nous aussi, faire partie de ce groupe?» Jérôme se propose de poser la question au groupe des rescapées, la première réponse est vive: «Comment, ces femmes de tueurs, tu te moques de nous!» Jérôme insiste sur la force de la vie intérieure: «C'est la seule chose qui vous reste. On a tué vos maris, vos enfants, vos vaches, détruit vos champs… si vous détruisez cette vie intérieure, vous vous tuez vous-mêmes. Essayez de voir le chemin, ce chemin de vie… Essayons de les accueillir, qu'elles nous disent la vérité!» Des paroles qui lentement vont faire leur chemin.

Quelques paroles fortes émergent du groupe de femmes Hutu: «Vous souffrez parce que vous avez perdu tous les vôtres, ma souffrance à moi est d'avoir engendré un assassin.» La plupart sont plutôt silencieuses, mais se déclarent désireuses de former également des «équipes de vie» sur le même modèle que les rescapées. On élabore un programme hebdomadaire: un après-midi de lecture biblique, une journée où elles travaillent dans le champ de l'autre, une matinée de formation. Ces nouvelles équipes de vie démarrent.

Nous sommes au début de l'année 1996, les équipes de vie sont à l'œuvre, il y a encore des heurts mais sans trop de gravité. La matinée de formation est assurée par une religieuse: chaque équipe a une responsable élue qui participe à cette matinée, puis retourne dans son équipe pour y tenir à son tour un rôle de formatrice.

Dans le même temps, on prend la mesure des traumatismes terribles qui pèsent sur un bon nombre de rescapées. Un psychologue de Nyanza, Honoré, est sollicité pour faire une thérapie de groupe: un passage important pour ces femmes. Beaucoup ne peuvent encore parler de tout ce qu'elles ont vécu sur leur chemin de fuite vers le Burundi (sinon à la religieuse), les violences, les viols, l'armée qui les encercle, la population qui les suit avec des machettes, leurs proches tués sous leurs yeux…

Au printemps 1996, un autre facteur vient donner de nouveaux espoirs: la reprise des classes. La sœur qui coordonne les équipes a des amis en Suisse qui amènent une aide importante pour les études des enfants (plus tard, le Fonds d'assistance aux rescapés du génocide prendra la relève). «Les femmes voyaient les enfants étudier, elles revivaient. C'était visible et cela nous unissait», commente Jérôme.

En 1997, Jérôme est à Rome; c'est à cette période que les femmes Hutu demandent à intégrer l'association et les rescapées acceptent. Plus tard, vers 2008, la majorité de leurs époux seront libérés après les gacaca, elles souhaiteront malgré tout garder la même organisation, à laquelle sept prisonniers libérés se joindront.

Ces trois à quatre ans de lutte pour la survie morale, économique, spirituelle ont été le ciment du groupe. Il a démarré avec 365 rescapées, avec l'intégration des deux groupes il s'est élargi à 1800 femmes, et ce chiffre est resté stable jusqu'au moment où ces lignes sont écrites. Pourquoi quasi exclusivement des femmes? Dans les premières années, les hommes Hutu sont en prison; il y a bien quelques rescapés Tutsi à Karama, mais ils choisissent la débrouillardise individuelle et sont plutôt sceptiques, ils ne pensent pas que les femmes puissent construire quelque chose de solide. Du reste, les moqueries ne manquent pas: «Ce sont les femmes du curé!» Plus tard, ce sera: «Ce sont les riches!», car on les soupçonne d'être unies par le bienfait de quelque manne venue d'on ne sait où.

Jérôme se souvient de ces quelques années comme de celles où il a cherché lui-même à sortir d'un état de dévastation. Il a partagé avec les rescapées la méthode qu'il s'est imposée: «Essayons de nous souvenir si, sur ce chemin de malheur, il n'y a pas eu quelque part une petite lumière. Et curieusement, chacun avait quelque chose à raconter.» Il ne se souvient pas d'avoir prêché le pardon ou la réconciliation. Au moment où il s'agit de survivre, «c'est construire sur du sable, la réconciliation est venue après!»

C'est ce que, pour notre part, nous retenons de la sagesse de Jérôme et des femmes de Karama : aucune étape ne peut être brûlée sur ce «chemin de vie» qui est d'abord une lutte périlleuse pour la survie. Il y a d'abord le temps de la colère. Séraphine, une des rescapées qui est liée à toute l'histoire de l'association, nous a raconté comment, au début, elle s'isolait sur son champ dévasté pour crier vers le ciel une colère qui n'avait rien à envier à celle de Job. Il y a le temps du chagrin: sera-t-il épanché un jour? Il y a le temps de la coopération «Notre chance à nous Rwandais», commente Jérôme, «c'est que nous sommes condamnés à vivre ensemble». Il y a le temps de la justice: les femmes de Karama se sont investies résolument dans les gacaca, où certaines ont été élues comme juges en fonction de leur expérience et de leur intégrité chèrement acquise. Il y a le temps des récits: quels sens ont tous ces récits, toutes ces histoires? Comprendra-t-on un jour ce qui a défait aussi violemment l'unité de la communauté? Il y a enfin le courage de vivre, de transmettre de l'espoir aux nouvelles générations. Nous avons conclu notre partenariat de recherche avec les femmes de Karama en leur apportant un grand livre, afin qu'elles y écrivent leur précieuse histoire.

4.5 La recherche-action dans le site de Gahini

Alida Furaha Umutoni

4.5.1 Contexte géographique, démographique et historique du site

L'association Abiyunze b'Igahini est située dans le district de Kayonza, dans la province de l'Est. Le lieu est caractérisé par une forte activité d'élevage, d'artisanat et de poterie. Il y existe un peu d'agriculture. La population qui compose ce site est diversifiée. C'est une image assez fidèle du Rwanda d'après le génocide:

des survivants du génocide, des génocidaires jugés et libérés, des personnes revenues au Rwanda après le Génocide…

Le site a une histoire fortement liée à l'Eglise baptiste, très présente dans ce district. En plus de l'évangélisation, l'Eglise exerce d'autres activités dans le domaine de l'éducation et de la santé. D'ailleurs, de grandes écoles subventionnées par l'Eglise baptiste se retrouvent dans ce district.

L'idée de la création de l'association est née du climat de méfiance qui régnait dans la population après le retour massif des réfugiés en 1994. Le niveau élevé de pauvreté a constitué l'autre grande motivation.

Il était important de se mettre ensemble pour résoudre ces deux types de problèmes et développer des petits projets générateurs de revenus. Un des membres a dit: «Il nous fallait quitter la situation de vie en solitaire pour une vie sociale, devenir des personnes réconciliées.»

L'association fut créée en 2004 après la vague de libération des prévenus génocidaires suite au Communiqué du président de la République en 2003. Ce communiqué concernait les personnes malades, âgées, mineures et sans dossier à cette date.

Abiyunze b'Igahini se spécialise dans les domaines d'action suivants: unité et réconciliation, agri-élevage, poterie, artisanat, menuiserie, apiculture, formation en gestion des conflits et activités culturelles (troupe de danse traditionnelle et chansons)

4.5.2 L'inscription du site dans la politique de réconciliation (lien avec la CNUR)

L'association Abiyunze b'Igahini a un lien avec la CNUR. Elle compte parmi les associations liées à la CNUR de par leurs champs d'activités. Elle a bénéficié d'un appui financier de la CNUR, à qui elle a rendu des rapports d'activités.

Abiyunze b'Igahini était connue pour son action de sensibilisation dans les prisons sur les bienfaits de dire la vérité, d'avouer, de rechercher la réconciliation et l'unité en s'appuyant sur des versets bibliques.

4.5.3 La Convention de partenariat entre le CCM et le site : un contrat ouvert

Le contrat de coopération entre le CCM et le site fut conclu après plusieurs rencontres avec le comité exécutif de l'association. Lors des rencontres, les chercheurs du CCM ont expliqué le contenu, les objectifs et les méthodologies d'une recherche-action. Ils ont également informé ce comité de la coopération qui existe entre le CCM et la HETS, qui va mettre à leur disposition un humble appui financier en vue de soutenir les activités du site. Lors d'une assemblée générale, le comité exécutif a expliqué à tous les membres l'objet du partenariat avec le CCM.

La première esquisse de la convention de partenariat (ou contrat) fut discutée avec le comité exécutif, qui a ensuite adhéré en signant le document final. Cette Convention compte 7 articles au total avec une disposition qui porte sur l'objet de la convention garantissant la participation égale des deux parties à la convention. (cf. le texte de cette Convention en Annexe 2.2).

4.5.4 Les groupes et personnes impliqués avec leurs histoires différentes

L'association Abiyunze b'Igahini est composée de 150 membres dont 60% de femmes et 40% d'hommes. Elle inclut, pour être encore plus précis:

- des rescapés du génocide;
- des anciens refugiés de 1959 qui sont revenus après le génocide;
- des exilés de 1994;
- des personnes considérées comme marginales (Twa);
- des jeunes de tous les groupes;
- des détenus du génocide libérés (dans nos rencontres, nous avons connu deux personnes libérées, dont un Twa, et quatre personnes en Travail d'intérêt général).

Pour un bref rappel historique, les exilés de 1959 sont essentiellement des Tutsi qui avaient fui le Rwanda lors de la révolution des Hutu, de la destitution de la monarchie et de la vague de massacres de Tutsi qui succéda à ces évènements. Quant aux exilés de 1994, il s'agit de Tutsi, de Hutu et de Twa ayant fui soit le génocide, soit la progression du FPR.

Pour donner au lecteur une idée de la diversité des parcours représentés dans l'association, nous retiendrons cinq personnages emblématiques dont nous avons recueilli les récits.

Le premier, Patrick Butera, est membre et conseiller de l'association. Il en est un des initiateurs. Après une longue expérience de sensibilisation dans les prisons sur le thème de l'unité et de la réconciliation, de la vérité et du pardon, il a discuté avec ses voisins et a proposé qu'ils se réunissent autour d'un projet. Il s'agissait de s'unir pour faire face aux conséquences du génocide et à la situation qu'il a créée: la méfiance, la question de la justice, les gacaca, la grande pauvreté, la libération des prévenus et leur retour dans la communauté. Il joue un grand rôle dans l'organisation.

Le second est un ancien détenu pour génocide; il a rejoint l'association après sa libération. Il raconte combien le fait d'être accepté dans l'association lui a rendu son humanité. Il dit ne pas pouvoir comprendre comment les autres membres, les rescapés en particulier, acceptent de s'asseoir avec lui après ce qu'il a fait. Il reconnaît que la réconciliation est possible. Il dit aussi que le fait qu'il soit *Umutwa* lui fermait les portes dans le temps, et qu'aujourd'hui il est considéré comme un être humain à part entière, au même titre que les autres Rwandais.

Le troisième est un ancien refugié de 1959. Il raconte son retour au Rwanda après le génocide et la manière dont il a récupéré ses biens (maisons et champs) abandonnés au moment de la fuite. Les personnes qui avaient pris possession de ses biens, des Hutu, ont fui à leur tour en 1994 et elles sont revenues peu après pour trouver «leur» maison habitée par ses premiers occupants. Au début, l'ancien refugié de 1959 a refusé de laisser les arrivants accéder à la maison malgré le mauvais temps et l'insécurité qui régnaient en cette période. Peu de jours après, il est cependant allé voir ces personnes, installées sur sa parcelle, et leur a proposé d'habiter dans la maison en annexe. Certes, explique-t-il, il est difficile de se parler ou de se faire confiance, mais avec le temps un dialogue a pris place. A son sens, les génocidaires sont des victimes de la mauvaise gouvernance et, pour pouvoir vivre en paix, il importe de dire la vérité et de demander pardon. Pour lui, l'association constitue le cadre de dialogue qui lui manquait depuis son retour au Rwanda.

Le quatrième personnage a une histoire un peu semblable. Il s'agit également d'un ancien réfugié de 1959. A la différence du précédent, c'est lui qui a récupéré la maison d'un exilé de 1994 et qui, au retour de celui-ci, a refusé de céder

la maison. Mais après un examen de conscience, il a finalement proposé la cohabitation. Il explique qu'au début, lui et sa famille vivaient dans la peur d'être tués car ils pensaient que les génocidaires sont des «animaux sauvages».

Le cinquième personnage est une rescapée du génocide. Elle nous a expliqué que le fait d'être membre de l'association l'aide à se libérer des préjugés qu'elle avait à l'endroit des personnes qui ne vivaient pas au Rwanda pendant le génocide (les exilés Tutsi). Elle a longtemps considéré que ces personnes ne pouvaient pas comprendre les souffrances des victimes et des survivants du génocide. Elle pensait même que sa famille a été tuée parce qu'ils ont voulu retourner dans leur pays. (Elle se réfère à l'offensive du FPR). L'association et les échanges sur différents thèmes, estime-t-elle, l'ont beaucoup aidée à comprendre le génocide et qui en assume la responsabilité. Elle estime que les membres de l'association se sont réconciliés de différentes manières. A son sens, il n'y a pas de formule pour la réconciliation. Il n'existe que des «facilités» pour encourager le vivre ensemble. Pardonner ou demander pardon est une chose qui n'est pas exigible. Et pourtant, elle estime vivre en harmonie avec elle-même et avoir retrouvé la paix depuis qu'elle a pardonné aux personnes qui ont exterminé sa famille.

4.5.5 La dynamique des rencontres

La dynamique des rencontres, en particulier le rapport entre chercheurs et acteurs, est allée en crescendo dans un mouvement de rapprochement. Ce qui est apparu au début, c'est que lorsque nous nous rendions à Gahini pour discuter du thème proposé, il était clair que nos partenaires attendaient un peu plus que ce qu'une une recherche-action prévoit. Habitués aux «formations», à une forme de transmission verticale pourrait-on dire, il leur a fallu un temps pour comprendre que le rôle des chercheurs est de faciliter le débat, en l'éclairant au besoin, d'encourager la participation de tous. Un autre mode de formation assurément, mais beaucoup plus proche de l'auto-formation.

Du reste, dans le site de Gahini plus que dans les autres sites, nous avons été confrontés à cette particularité que certaines personnes pouvaient mobiliser la parole, comme si ce pouvoir leur avait été délégué. Dans cette situation, nous avons fait preuve d'invention méthodologique et avons varié les méthodes d'animation de façon à distribuer mieux la parole, notamment en alternant les moments en grands et petits groupes. Nous avons rappelé à nos partenaires que

la participation de chaque personne est importante, pour la recherche-action certes, mais surtout pour la construction de l'avenir (à travers les actions) à partager par tous.

Progressivement, la communication entre nous a atteint une qualité vraiment appréciable. Nous pouvions échanger aussi bien avec le comité exécutif qu'avec tout autre membre. Les relations ont évolué jusqu'au point où nos partenaires ont considéré que nous autres chercheurs n'étions plus des visiteurs; nous étions devenus des membres de leur collectif, compte tenu de notre solidarité avec leur action. Ils avaient les mêmes discussions avec nous sur leurs activités et les problèmes qu'ils rencontraient que celles qu'ils avaient entre eux.

4.5.6 L'expérience des dialogues communautaires

Dans nos rencontres avec le site de Gahini, comme avec les autres sites du reste, nous étions au bénéfice de notre expérience des *Community Dialogue for Peace,* un projet que nous avions conclu (dans d'autres régions) juste avant de nous lancer dans la recherche-action. A la différence des CDP, où les thèmes étaient prédéfinis, les thèmes de dialogue étaient choisis avec la participation des acteurs des sites. Ils pouvaient proposer des thèmes et nous de même au vu de l'évolution des discussions.

Fort logiquement, trois thèmes se sont recoupés: la gestion des conflits, unité et réconciliation et *Ubunyarwanda*.

En plus de ces trois thèmes, la recherche-action a développé d'autres thèmes: la mémoire, la situation du pays quinze ans (et plus) après le génocide en termes de réconciliation, l'histoire du Rwanda et le génocide, *Ubuntu* et la citoyenneté démocratique, en particulier.

La dynamique des dialogues était bonne et la participation élevée. Les chercheurs pouvaient intervenir pour apporter de la lumière sur un point de discussion nécessitant un éclairage contextuel. Nous pouvions également faciliter la détermination et la formulation des thèmes de dialogue. Les participants étaient enthousiastes et semblaient apprécier les dialogues. La réussite de notre action a été de créer un cadre de dialogue qui permettait de revenir sur ce qui s'est passé pendant le génocide et de voir les choses autrement.

4.5.7 Les échanges entre chercheurs et acteurs autour des problèmes rencontrés par l'association

Comme nous l'avons dit plus haut, les membres des sites de citoyenneté affrontent ensemble les conséquences du génocide et la pauvreté. C'était particulièrement manifeste à Gahini. Vaincre la méfiance existant dans la population était un impératif de la lutte contre la pauvreté. La reconstruction du tissu social par la réconciliation, la justice, l'entraide et la cohabitation pacifique ne pouvaient passer que par l'acceptation des membres de la communauté de se mettre ensemble autour d'un projet commun. C'était la raison même de la fondation de l'association.

A plusieurs moments de notre coopération avec les gens de Gahini, nous avons eu l'occasion de remarquer à quel point la question de la pauvreté qui pèse sur chaque membre et de l'accès à quelques ressources permettant d'entreprendre quelque chose était récurrente dans chaque discussion.

A titre d'exemple, une question sur l'implication des jeunes dans les activités du site avait été soulevée lors d'un échange informel. Apres une petite analyse, il s'est avéré que le vrai problème n'était pas le manque d'implication des jeunes, mais plutôt la gestion de la petite somme que le CCM/HETS mettait à la disposition du site en appui aux activités.

Autre exemple: il avait été convenu au terme de notre programme de formation avec les personnes qui en ont bénéficié qu'elles allaient transmettre aux autres membres les connaissances acquises; l'obstacle principal a été le manque de moyens pour multiplier le matériel didactique.

A Gahini comme dans les autres sites, les associations fonctionnent avec des projets financés sur une durée limitée. Aucun d'eux, qu'il réussisse ou qu'il échoue, n'ouvre réellement une perspective de sortie de la pauvreté.

4.5.8 Les notes des chercheurs sur le terrain : observations, échanges informels

Lors de nos déplacements sur les sites, nous apprenions beaucoup à l'occasion des échanges informels qui avaient lieu en dehors des moments en grand groupe, durant les pauses, au moment de prendre congé, dans le taxi où nous avions offert un *lift* à un des membres.

Nous prenions des notes, des anecdotes, des discussions emblématiques, qui nous ouvraient des pistes de réflexion et d'enquête.

Nous avons noté par exemple l'importance du thème «dire la vérité» pour les membres. La volonté d'encourager à dire la vérité dans les gacaca était présente. Un jeune homme nous a dit, par exemple, qu'avec ce qu'il a appris dans l'association il a pu aider sa famille en prison; avant, il ne croyait pas que c'était possible de «parler avec les autres». Plusieurs autres membres ont relevé que c'était un des aspects de l'association dont ils étaient le plus fiers.

Les éléments de scepticisme ou de doute n'étaient pas absents, notamment du côté des rescapés. Certains d'entre eux ont mentionné l'effet de calcul qu'il pouvait y avoir dans le témoignage des anciens détenus; ils ont déclaré que certains aveux étaient intéressés et qu'ils ne se traduisaient pas vraiment en actes.

Une rescapée a estimé que la vérité pratique de la réconciliation n'était pas avérée et elle a proposé un thème de formation: que nous «présentions ce qu'est la vraie réconciliation, celle qui vient du cœur».

Certains rescapés ont raconté également les résistances rencontrés avec des personnes en dehors de l'association. «Comment pouvez-vous travailler avec ces gens-là ?» Certains disent : «Tu perds ton temps, ces gens ne vont pas changer !»

Il était assez fréquent que des rescapés expriment le point de vue que «ceux qui n'étaient pas au pays pendant le génocide «ne peuvent pas comprendre». Une jeune fille appartenant au groupe des rescapés a décidé d'aller jouer dans la troupe de théâtre parce qu'elle trouvait que ceux qui jouaient les rescapés jouaient faux, c'était retourner le couteau dans la plaie. C'est ce qui lui a permis de parler avec «les autres».

Une autre jeune fille avec qui l'un d'entre nous a parlé a décidé d'aller jouer dans la même troupe parce que, à dix ans, elle avait perdu ses copains d'enfance et qu'elle a appris qu'ils avaient été tués parce que Tutsi. Elle s'est mise à écrire des poèmes et a rejoint la troupe; mais il y a des résistances dans sa famille.

Certains jeunes que notre collègue Jean-Bosco a rencontrés ont expliqué les résistances que l'on rencontre dans certaines familles. On leur dit : «Le gouvernement, c'est comme avant» (et parfois on assimile l'action de l'association à celle du gouvernement). «On nous dit: Faites ceci, faites cela, et après on est victime de ce que l'on a fait !»

Autre propos significatif recueilli auprès des jeunes: certains d'entre eux ont parlé de l'incompréhension qu'ils rencontrent face à la mixité amoureuse et ils ne savent pas à qui demander de l'appui.

Lors des discussions informelles, nous avons également relevé des critiques à l'égard du leadership de l'association, de la gestion de l'argent et de la nécessité de rendre des comptes. Dans ce genre de situation, nous nous sommes naturellement abstenus d'avoir nous-mêmes une position critique, mais nous avons encouragé nos interlocuteurs à rapporter ces problèmes en assemblée générale et nous en avons fait des thèmes de notre programme ECD, en particulier la question du *leadership* et l'aptitude à rendre des comptes. En dehors de la dernière rencontre de bilan, nos échanges informels nous ont permis de recueillir des éléments subjectifs quant à l'impact de notre démarche.

Quand, un jour, j'ai demandé à certains membres en particulier ce qu'ils pensaient de la recherche-action, tous, à l'unanimité, ont trouvé que la coopération était positive. Ils ont particulièrement apprécié que l'espace de dialogue ouvert sur différents thèmes leur permette de s'exprimer sans respect de la hiérarchie. En général, les membres pensent avoir appris beaucoup de la coopération avec le CCM. Nous n'avons pas omis de relever que les chercheurs ont aussi appris de l'expérience des sites de citoyenneté. L'apprentissage de la recherche-action a été réciproque pour les acteurs du terrain et les chercheurs; nous étions déchargés de notre étiquette d'experts.

Nos partenaires ont unanimement apprécié l'échange entre les sites. Non seulement cela a permis qu'un site prenne connaissance des activités et de la composition d'un autre site, mais cela a permis aussi aux membres des sites de voir ce qu'il y a en dehors de leur association (secteur/district). Pour eux, il s'agissait d'une sorte de voyage d'étude.

4.5.9 Quelques éléments de synthèse personnels sur l'expérience de Gahini

Premièrement, un des succès évidents de Gahini est d'avoir recréé un tissu communautaire vivant et composite. La composition de l'association est très complexe, elle met ensemble toutes les catégories de la population du Rwanda: des rescapés aux réfugiés et jusqu'aux génocidaires. Cette complexité présente

dans l'association est la preuve d'une tolérance mutuelle possible entre les groupes.

L'interaction entre les personnes est une chose qui fait partie intégrante de la vie de tous les jours. D'où il est quasi impossible d'imaginer une personne solitaire sans aucune relation avec d'autres. C'est précisément cet acquis de relations sociales entre individus et groupes qui a éclaté avec le génocide.

Il fallait revenir à cet acquis et, pour ce faire, il fallait inventer des actions qui regroupent des personnes avec toutes ces histoires et expériences différentes.

Deuxièmement, évaluer l'expérience de Gahini en termes de culture démocratique au quotidien n'est pas très facile. La part la plus visible est constituée par le fonctionnement démocratique de l'association avec une assemblée générale, un comité exécutif et un comité de contrôle. Les décisions sont prises en collégialité. Ainsi, l'association Abiyunze b'Igahini a démontré son adhésion aux normes juridiques qui organisent les associations.

De plus, elle a montré son intérêt pour la forme de coopérative encouragée par le gouvernement. La forme coopérative est susceptible de générer des revenus à gérer collectivement. Elle remporte l'adhésion des membres et, au terme de notre coopération, elle avait entamé des procédures pour se transformer en coopérative. Aux aspects formels, il faut ajouter le goût pour les débats ouverts qui s'est développé dans le site et que nous n'avons fait qu'encourager.

Troisièmement, l'association a acquis une culture du droit. Les membres du site ont une bonne connaissance des lois, tout spécialement celles qui répriment le génocide et la loi sur les gacaca. Ils connaissent aussi également la loi qui a mis en place la CNUR et celle qui organise les travaux d'intérêt général.

Nous avons été témoins à cet égard d'un exemple significatif. C'est l'exemple d'un membre de l'association qui avait été libéré et qui a été ré-emprisonné car il refusait d'accomplir les travaux d'intérêt général (TIG). Quelques personnes se sont dites mécontentes qu'un des leurs soit remis en prison et ont réduit leur fréquentation de l'association.

Des explications ont été données à tous: cette personne avait très clairement le choix entre purger sa peine en détention ou sous forme de TIG. Les autres membres de l'association n'ont pas apprécié ce comportement et ils ont ainsi montré leur attachement aux règles de la justice. Cet attachement constitue à Gahini un facteur de lien social très fort.

4.5.10 Mon bilan personnel en synthèse

Le démarrage du projet n'a certes pas été une chose facile pour les chercheurs, pour diverses raisons. La première s'explique par la succession des chercheurs affectés au projet de recherche-action et aux passages de témoin difficiles qu'elle a entraînés. La seconde difficulté résidait dans le manque de connaissances et d'expériences liées à la recherche-action. Enfin, les lenteurs administratives et financières ont entravé la bonne marche du projet et le respect des délais.

En conclusion, l'expérience partagée avec le site est positive. J'ai beaucoup appris de leurs actions. Il n'en faut pas beaucoup pour se créer un monde meilleur. Il suffit d'avoir de l'imagination. Et cela, le site de Gahini me l'a enseigné. Il n'a pas été difficile de participer aux activités. Nous (moi et les acteurs) apprenions et expérimentions ensemble la recherche-action.

4.6 La recherche-action avec le *Students clubs for Unity and Reconciliation*

Elly Musafiri

4.6.1 L'histoire de l'association et de ses membres

4.6.1.1 La genèse et l'histoire de l'association

L'association *Student's Club for Unity and Reconciliation* (SCUR) a été fondée, comme son nom l'indique, dans le but de promouvoir l'unité et la réconciliation entre Rwandais dans la période postgénocide. Elle est basée à l'Université nationale du Rwanda (UNR) à Butare, dans le district de Huye, province du Sud. Un camp de solidarité au bord du Lac Muhazi (dans le district de Rwamagana, province de l'Est) a donné lieu à sa création le 14 juillet 1999.

Peu de temps après ce camp, ayant intégré les causes du conflit et l'histoire récente du Rwanda, un groupe restreint d'étudiants a décidé de promouvoir l'unité et la réconciliation parmi les étudiants de l'Université nationale et, plus généralement, dans d'autres établissements d'Etudes supérieures au Rwanda. Vingt étudiants ont fondé formellement l'association au cours de l'année scolaire 1999-2000.

Outre les deux valeurs clefs (nous dirons désormais U&R), l'association se donnait pour but de travailler à la cohésion sociale entre étudiants au niveau supérieur ainsi que dans les écoles secondaires de la région.

L'association se donnait les objectifs spécifiques suivants:

- lutter contre l'idéologie du génocide et le divisionnisme à l'UNR et dans les écoles secondaires, mais aussi dans les prisons, tout particulièrement dans les districts de Huye et de Gasagara;
- organiser, coordonner et assurer le suivi des clubs U&R dans les écoles;
- appuyer les membres du SCUR qui intervenaient dans les écoles secondaires;
- promouvoir la compréhension du processus d'unité et de réconciliation, non seulement dans les établissements supérieurs et les écoles, mais aussi à l'étranger;
- organiser des séminaires et des meetings publics dans le but de travailler à la reconstruction de la société rwandaise;
- établir des partenariats avec des organisations qui poursuivent des buts semblables, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur du pays.

A l'origine de leur action, les membres de l'association ont pu mesurer le défi et les difficultés à affronter en raison des répercussions profondes du génocide commis contre les Tutsi en 1994. Il y avait, et il y a toujours, des problèmes de ressentiment liés aux atrocités commises, des sentiments de vengeance liés à des soupçons à l'égard de telle ou telle personne, un esprit de division et de haine, une persistance de l'idéologie du génocide, des conflits liés au harcèlement des survivants et des témoins, des discours offensants, un sentiment de méfiance persistant entre les deux groupes, pour ne mentionner que quelques-uns de ces obstacles.

A cette époque, cinq ans à peine après le génocide, toutes les institutions du pays étaient encore fragiles et l'Etat renaissait à peine de ses cendres. A cela s'ajoutait le fait que de nombreux Rwandais avaient été déplacés aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays; les étudiants devaient donc étendre leur travail de sensibilisation à une communauté élargie dans laquelle il n'était pas facile de distinguer ceux qui, peut-être, avaient participé au génocide et ceux qui en avaient été victimes.

Les obstacles rencontrés à l'université étaient donc nombreux: la résistance des étudiants dont les familles avaient participé au génocide, la suspicion entre étudiants rescapés d'un côté, étudiants et enseignants ayant participé au génocide de l'autre. A cela s'ajoutait la suspicion entre les étudiants qui revenaient d'exil et ceux qui étaient restés au pays.

Ils ne bénéficiaient en outre d'aucun soutien de la part des autorités universitaires, n'avaient aucun soutien financier et ne disposaient que de peu de temps pour leur engagement, parallèlement à leurs études.

Néanmoins, en écho aux efforts de reconstruction et de refondation de la nation du Gouvernement d'Unité Nationale, quelques-uns des problèmes soulevés commençaient à se résoudre et une forme de cohésion sociale renaissante permettait à leurs activités de se développer. Un certain nombre de défis auxquels il fallait réagir n'en étaient pas moins persistants:

- le divisionnisme et l'idéologie du génocide persistant de manière diffuse chez une partie des enseignants et des étudiants, comme dans la population rwandaise en général;
- une expertise limitée dans l'élaboration de manuels d'études en résolution de conflits et construction de la paix;
- le manque de temps en dehors des études;
- le manque de fonds et d'expertise dans la recherche de fonds;
- la persistance d'une version fallacieuse de l'histoire récente, transmise par les parents durant le temps des vacances;
- la propagande négationniste des génocidaires de l'extérieur.

Les activités U&R reconduites chaque année à l'université étaient, entre autres:

- le travail de mobilisation et de conscientisation auprès des étudiants de première année;
- la participation aux activités de commémoration;
- l'organisation de débats sur l'unité et la réconciliation, plusieurs fois par semestre.

Au cours de l'année 2007, les activités suivantes ont été réalisées:

- des visites à des groupes d'orphelins que l'on pourvoyait en équipements sanitaires, en nourriture et matériel scolaire;
- une formation de trois jours pour 100 membres du SCUR sur la résolution et la gestion de conflits et sur les origines du conflit rwandais;
- une visite au Mémorial du génocide de Gisozi à Kigali;
- une rencontre entre étudiants du SCUR et d'autres clubs d'étudiants de Nyange, le 17 juin 2007;
- une semaine *Unité et Réconciliation* à l'UNR, du 23 au 30 juin 2007;
- une visite à la prison de Karubanda incluant des échanges avec les prisonniers et le don de 480 morceaux de savon;
- des visites aux écoles secondaires des districts de Huye, Nyamagabe et Gisagara, et des échanges d'idées avec les étudiants du 2 au 26 octobre 2007;
- une rencontre avec les étudiants du camp de solidarité de Nkumba dans le district de Musanze, le 25 octobre 2007;
- l'organisation d'un débat et d'ateliers autour du sujet: «Le rôle des intellectuels dans la lutte contre l'idéologie du génocide».

Au cours de l'année 2008, les activités menées incluaient:

- la participation à l'Expo des étudiants de l'UNR, une occasion d'enseigner l'U&R à tous les étudiants;
- la participation à la Commémoration du génocide de 2008 à l'UNR;
- une formation donnée les 10 et 11 mai aux étudiants de la Haute Ecole de Gabiro, dans la province de l'Est;
- l'organisation d'une conférence-débat en collaboration avec le Centre de gestion des conflits de Butare;

D'autres activités incluaient des conférences, des ateliers, des partenariats avec des autres clubs de dialogue et la collaboration avec la Commission nationale d'unité et de réconciliation.

Malgré les obstacles rencontrés dans leurs activités quotidiennes, portés par l'espoir d'un futur meilleur, les étudiants ont réussi à renforcer la coopération dans leurs propres rangs et à faire avancer leur objectif majeur d'U&R. L'association comprend plus de 1000 membres, mais la plupart du temps seuls quelque 30% sont très actifs, alors que les autres restent plutôt passifs.

Plusieurs raisons expliquent cette réserve : ces étudiants ont certes conscience de l'importance de l'enjeu mais ne s'engagent pas vraiment, d'autres sont accaparés par leur pensum universitaire, particulièrement dans les facultés de Médecine, de Sciences appliquées et d'Agriculture. D'autres enfin tentent d'abuser la communauté universitaire en affichant leur soutien au processus U&R alors que, aux dires du comité exécutif, ce n'est pas le cas.

Plusieurs des activités du SCUR, même lorsqu'elles sont menées indépendamment des autorités universitaires, vont dans le sens d'encourager la communauté à tirer profit de l'engagement social de l'université tel qu'il est défini dans sa mission. Cet engagement inclut l'action dans les prisons, dans les écoles secondaires et dans les communautés de base. Il rejoint l'engagement d'autres acteurs du processus U&R dans le pays.

L'expertise du SCUR dans ces missions a été reconnue et soulignée par la Commission nationale U&R, leur partenaire le plus important dans le pays.

Elle l'a été également par l'ensemble des étudiants, malgré la difficulté à élargir le périmètre de leur action par manque de moyens. Ce périmètre, au moment où nous rédigeons ces lignes, se limite aux étudiants de l'université et des écoles secondaires, ainsi qu'à la prison de Karubanda située dans la ville de Butare même. Il n'y a pas vraiment de lien avec l'administration et les autorités locales. Les seuls partenaires effectifs restent donc la CNUR, comme mentionné, et le CCM.

4.6.1.2 Les personnes et les groupes impliqués dans l'association : des histoires et des liens différents avec le génocide

Les étudiants de l'association proviennent de groupes diversifiés, avec des parcours et des expériences contrastées: des rescapés du génocide, des étudiants dont les parents étaient au nombre des génocidaires ou des témoins, d'autres enfin dont les familles étaient réfugiées dans les pays voisins depuis 1959 ou d'autres dates plus récentes.

Les étudiants rescapés qui ont grandi dans la période postgénocide ont vécu la traversée de l'horreur et sont porteurs d'un traumatisme qui, dans la plupart des cas, grève leurs performances académiques.

De l'autre côté, certains les considèrent comme les bénéficiaires privilégiés du gouvernement et des ONG alors qu'eux-mêmes font l'expérience de la pauvreté sous différentes formes. Et pourtant, l'assistance et le soutien dont bénéfi-

cient les rescapés n'enlèvent rien au fait qu'ils vivent sans domicile ni protection familiale. Les résidences universitaires sont leur seul domicile tout au long de leur parcours académique et, au terme de celui-ci, ils vont vivre dans d'autres familles. Ainsi, cette manière de nourrir cette hostilité latente à leur égard constitue-t-elle une forme de déni du génocide.

Le seul soutien que l'association peut leur apporter est affectif: il s'agit de les entourer, particulièrement durant la période de commémoration, en avril chaque année, car c'est la période par excellence où le trauma est ravivé par le souvenir de ce qui est arrivé à leurs parents et à leurs proches. De l'appui psychologique, de l'amour et de l'affection, c'est principalement le soutien qui leur est offert. En 2009, l'association a participé à l'action One Dollar Campaign, initiée par la diaspora, destinée à offrir un logement et un environnement social chaleureux pendant la période des vacances.

A ce jour, l'association ne compte pas de membre qui aurait été libéré de prison.

4.6.2 Le partenariat entre l'association et les chercheurs à travers la recherche-action

4.6.2.1 La dynamique entre chercheurs et acteurs

Les chercheurs du CCM ont dans un premier temps pris contact avec les membres du comité exécutif de l'association. Ceux-ci ont fait bon accueil à l'initiative de la HETS, dans laquelle ils ont vu un renfort pour l'action d'U&R auprès des étudiants et dans le pays en général. Le pas suivant a été, pour le comité, d'amener le projet devant l'Assemblée générale du SCUR: le projet a été discuté et reçu très positivement car il était susceptible de renforcer considérablement les connaissances et capacités des membres s'agissant de reconstruire une citoyenneté démocratique rwandaise à travers le dialogue et la recherche-action.

Une fois les objectifs de la recherche-action clairement déterminés et intégrés, ainsi que la manière dont elle allait être conduite, une convention de partenariat a été établie et signée entre le SCUR d'une part et le CCM soutenu par la HETS d'autre part. Ce processus de contractualisation a été l'objet de plusieurs rencontres: l'argumentaire du projet, entièrement explicité, s'est avéré motivant, ainsi que ce que l'on se proposait de réaliser tout au long de la période de recherche.

A partir de là, la relation s'est développée et la mise en œuvre du projet s'est concrétisée. Dans sa phase initiale, ce fut à travers l'organisation de dialogues dont les thèmes étaient choisis par les étudiants, en lien avec ce qu'ils souhaitaient comprendre, savoir ou approfondir. Les sessions de dialogue, incluant un apport technique et scientifique des chercheurs, ont rencontré un intérêt croissant chez les étudiants.

4.6.2.2 Les relations entre chercheurs et acteurs

Les rencontres préliminaires évoquées plus haut (contractualisation, discussion des fondements théoriques et de la méthodologie…) ont déjà permis de faire largement connaissance. Tout au long du processus, les contacts étaient établis (conjointement ou alternativement) par trois chercheurs du CCM et à chaque rencontre, chaque participant se présentait en explicitant son ancrage institutionnel et son intérêt.

Les chercheurs ont clairement expliqué leur intérêt pour l'action menée: agir en tant que facilitateurs du dialogue et de la conduite du processus. Les chercheurs ont été particulièrement attentifs à ce que l'ensemble des acteurs impliqués parviennent à une compréhension commune des enjeux de la citoyenneté démocratique.

Au départ, les attentes à l'égard des chercheurs étaient d'augmenter leurs connaissances à propos du processus d'U&R; ce qu'il signifie, ce qu'il implique, les obstacles à anticiper. Par la suite, l'attente a été exprimée d'une aide concrète dans la résolution de problèmes posés dans leur action ainsi qu'une attente d'approfondissement de connaissances. A chaque séance, l'expression de leur demande constituait la base du dialogue: ils souhaitaient échanger des idées, aborder des questions critiques, poser des questions ciblées aux chercheurs et parvenir à des conclusions partagées sur les questions posées. La question du rôle des chercheurs est revenue à plusieurs reprises dès la conception du projet, en particulier lorsque des chercheurs de la HETS s'étaient joints au groupe: Cette question constituait également une quête constante de la position juste.

4.6.2.3 L'expérience des dialogues communautaires: thèmes, dynamiques, expression des participants

Des thèmes variés ont été abordés à l'occasion des dialogues. Des thèmes tels que: *Où en est l'U&R 15 ans après le génocide, la citoyenneté rwandaise, la notion d'*Ubuntu *ou d'humanité, l'histoire du Rwanda et du génocide, notre rôle dans la recons-*

truction de la Nation. Comme on l'a dit, les thèmes étaient choisis par les membres de l'association; parfois, lorsqu'ils l'estimaient nécessaires, les chercheurs proposaient une reformulation.

Pour chacun de ces dialogues, on pouvait faire au préalable un travail de préparation: anticiper la durée et le séquençage des dialogues, le dispositif spatial, l'identification et la mise à disposition du matériel nécessaire, le temps nécessaire pour les pauses et les déplacements. Les dialogues étaient conçus sur le mode participatif et le chercheur présent se limitait au rôle de facilitateur; il évitait de se mettre en position de formateur ou d'éducateur. Il lui arrivait de préparer un éclairage des concepts de référence pour qu'ils soient bien compris et que la discussion en soit enrichie.

Certains thèmes revenaient souvent dans les discussions; en particulier lorsque la question du sentiment d'humanité *(Ubuntu)* était abordée, des participants s'interrogeaient sur la bestialité et la perte d'humanité de Rwandais pendant le génocide. Ils se demandaient comment il était possible de se saisir d'un gourdin ou d'une machette et de massacrer des gens, ses propres parents, des enfants, des proches et des voisins avec qui ils avaient tout partagé, comme cela se pratiquait dans la culture rwandaise.

Des étudiants rescapés ont témoigné du fait qu'ils ne pouvaient plus imaginer partager quoi que ce soit avec des étudiants dont les parents avaient pris part au génocide. Ils ajoutaient parfois qu'ils avaient également de la peine à parler avec les étudiants dont les parents avaient été réfugiés dans les pays voisins depuis les premiers massacres de 1959 et les suivants. Cela parce qu'ils estimaient que si le FPR n'avait pas attaqué le Rwanda en 1990, leurs parents, amis, frères et sœurs n'auraient pas été tués. C'est pourquoi ces personnes de retour d'exil étaient parfois considérées également comme des ennemis: il y avait clairement une barrière entre ceux qui étaient dans le pays pendant le génocide et ceux qui n'y étaient pas.

Lorsque, dans nos dialogues, il était question du travail d'U&R après le génocide, on observait logiquement des postures différentes dans les différents groupes d'étudiants. Ceux dont les parents étaient suspectés d'avoir participé au génocide ou d'être des témoins passifs s'exprimaient très peu. Sur d'autres thèmes, sans lien direct avec le génocide, ils pouvaient donner leurs opinions et exprimer leurs idées; mais lorsque le lien était évident, ils observaient un certain mutisme. Ce qui était ainsi révélé, c'était un manque de maîtrise pour aborder à

la fois les conséquences du génocide et lutter contre l'idéologie du génocide dans les formes où elle se perpétue.

Ceux qui cependant disposaient d'une plus grande ouverture d'esprit pour s'exprimer et surmonter les blocages reconnaissaient les développements désastreux de l'histoire rwandaise et le rôle fatal qu'a joué le leadership qui a organisé le génocide et l'a mis en œuvre. Ils établissaient également des liens, plus en amont, avec la domination allemande, puis belge, dès la Conférence de Berlin en 1884, et l'application du principe «diviser pour régner» dans la politique coloniale.

Lorsque le thème de la justice était abordé, il y avait une forme de consensus autour du fait que sans le processus gacaca, avec ses imperfections, il aurait fallu des centaines d'années pour venir à bout des cas de génocide. Par contre, le Tribunal pénal international d'Arusha était l'objet de nombreuses critiques: certains avocats de la défense et procureurs étaient considérés comme des négationnistes. Le travail du tribunal a été si lent et les juges si inefficaces, s'agissant de juger des crimes de génocide, que certains ont considéré qu'ils étaient «les pantins d'un monde occidental qui ne perçoit pas les Africains comme des êtres humains».

4.6.2.4 Les échanges entre acteurs et chercheurs autour des problèmes concrets rencontrés par l'association

Les problèmes principaux que chercheurs et membres de l'association ont identifiés ont été, d'une part, le manque d'expertise des étudiants dans la préparation de manuels de formation à l'intention des différents groupes cibles et, d'autre part, la mise au point de projets.

Les chercheurs se sont concentrés sur ces deux questions. Des modules de formation ont été mis sur pied, incluant un module sur la méthodologie de projet, et enseignés aux trois associations partenaires par les chercheurs du CCM et de la HETS (cf. chapitre 5). Les curriculums et documents de référence des différents modules ont été remis au Comité exécutif au terme de ce moment de formation.

4.6.2.5 Les rencontres avec les autres sites

Le SCUR s'est rendu à Karama le 26 mars 2010. Le but de la visite était d'avoir une session interactive sur les origines et les histoires des deux projets, leurs expériences, leurs activités et leurs défis. On peut qualifier d'«historique» ce moment pour les deux parties puisque les échanges ont abouti à la décision d'unir leurs efforts dans le travail d'Unité et Réconciliation. Le SCUR a offert une brouette,

une houe et une faux. Les gens de Karama se sont dit heureux de recevoir les étudiants et ceux-ci, de leur côté, ont été enthousiasmés d'être témoins de cette expérience absolument inédite où des familles liées à des génocidaires coopèrent étroitement avec des familles de victimes. Ils les ont félicitées pour une telle initiative, qualifiée d'héroïque: une action qui demande assurément beaucoup de persévérance, d'humanité et de patriotisme. Ils ont salué également les initiatives de l'association de Karama sur le plan économique: l'élevage, la fabrication de savon et… la production de poésie.

4.6.2.6 Les notes des chercheurs sur le terrain: observations, échanges informels

Tout au long du processus de recherche-action, j'ai pu observer à quel point les membres de l'association l'ont mis à profit pour repenser leur stratégie d'action et les défis concrets de la reconstruction de la société rwandaise. La méthodologie des dialogues le permettait car, à chaque fois, sur ces enjeux centraux, de nouvelles idées et des perspectives critiques apparaissaient.

Lors des moments informels, leur besoin d'accroître leurs moyens d'agir plus profondément dans la communauté de même que leur satisfaction de voir leurs capacités renforcées par les apports du CCM et de la HETS se manifestaient régulièrement.

4.6.3 L'évaluation de la démarche partenariale

4.6.3.1 Le partenariat SCUR-CCM

Les acquis et les points faibles quant aux objectifs que s'était donnés la recherche-action ont été évalués lors d'une évaluation finale de la collaboration. Les membres du SCUR ont relevé plusieurs effets bénéfiques de la démarche: le renforcement de leurs compétences grâce aux échanges avec les chercheurs et les autres sites, l'élargissement de leur réseau de partenaires à d'autres associations, la somme versée selon la Convention de partenariat qui, même modeste, a contribué au développement de leurs activités. Le point faible qui a été relevé a été la brièveté de la formation à la méthodologie de projet dans le programme de formation ECD. Une formation qui aurait mérité un apport plus complet.

D'une manière plus générale, en dépit de la difficulté pour les étudiants à participer à toutes les rencontres, ils ont estimé que leurs connaissances avaient

été solidement renforcées, en particulier sur les éléments qui étaient au centre du processus : la connaissance de l'histoire du Rwanda, du génocide, ainsi que leur compréhension de la citoyenneté démocratique. Ils se sont promis de faire bénéficier de leurs acquis d'autres communautés rwandaises et établissements d'éducation supérieure dans le pays, en particulier pendant le temps de leurs vacances.

4.6.3.2 Le bilan actuel de l'association

Les apprentissages réalisés se sont inscrits dans une progression. Outre leurs capacités à partager des connaissances nouvellement acquises, notamment avec d'autres associations, on doit mentionner les capacités des membres à élaborer des récits personnels relatifs à l'histoire de chacun.

Au terme du processus, on peut dire cependant qu'en raison du manque de disponibilité, tous les membres n'ont pu profiter de ces acquis.

4.6.3.3 Eléments d'évaluation sur le partenariat avec la HETS

L'ensemble du processus, bien que réussi en fin de compte, a été caractérisé par des difficultés non négligeables. Le fonctionnement bureaucratique du Département des finances de l'UNR a rendu le tout difficile, épuisant et n'a pas permis de respecter les délais. Malgré cela, les sessions et les objectifs du projet ont été maintenus.

4.6.3.4 Synthèse des chercheurs sur ce que l'expérience du SCUR révèle

a/ A propos des récits de chacun des membres et de leur impact sur le lien social

Il s'est révélé très constructif, en termes de renforcement de la cohésion sociale parmi eux, d'avoir l'opportunité de livrer les récits de leurs expériences de vie durant les sessions. Celles de leurs familles, en particulier entre 1959 et 1994, et la leur dans la période postgénocide. Avoir la possibilité de comprendre sa propre histoire et de la partager est une condition pour la co-existence des Rwandais. C'est également une nécessité pour la construction d'une citoyenneté démocratique que nous n'avons jamais connue depuis l'indépendance du Rwanda.

b/ A propos des relations sociales et de la conflictualité sociale

Si l'on considère ce qui s'est passé durant le processus entre les étudiants comme révélateur de ce qui pourrait se passer dans la société rwandaise, on peut dire que les relations sociales se sont bien améliorées sans pour autant être parfaites. La compréhension de l'histoire rwandaise et du processus de construction d'une citoyenneté démocratique ont permis cela. Si les étudiants ont rejoint l'association, c'est avant tout parce qu'ils y ont trouvé une plateforme de discussion qu'ils ne trouvaient nulle part ailleurs, y compris pour avoir une compréhension précise de la planification et du déroulement du génocide. Ils y ont trouvé également un lieu où débattre des stratégies d'action.

Si les relations sociales se sont améliorées en leur sein, elles ne sont pas pour autant, nature humaine oblige, exemptes de conflits; mais aucun de ces conflits, c'est évidemment à souligner, ne peut être considéré comme ayant une base «ethnique».

c/ A propos du rapport de l'association avec le cadre juridique et politique

Le gouvernement rwandais a promulgué différentes lois destinées à promouvoir la cohésion sociale, l'unité et la réconciliation, le développement d'une paix durable basée sur une citoyenneté démocratique. L'émergence d'une véritable citoyenneté démocratique, vu les résistances qu'elle rencontre (la persistance de l'idéologie du génocide en particulier), reste lente et difficile. L'ignorance de l'histoire du Rwanda limite, chez certains étudiants, leur capacité à intégrer l'esprit de ces lois et de cette politique. Néanmoins, la résolution d'un conflit de cette ampleur étant un processus de longue durée, on peut estimer raisonnablement que, petit à petit, la jeune génération est en train de créer les bases d'une paix durable.

d/ A propos de la relation avec le génocide et l'histoire du Rwanda

Il est difficile de faire une synthèse de ce point et d'énoncer des généralités crédibles scientifiquement. D'aucuns parviennent à une certaine compréhension des causes et des conséquences du génocide, d'aucuns n'y parviennent pas.

On peut dire cependant que la politique d'unité et de réconciliation a permis pour le moins d'améliorer la qualité des relations sociales. Si l'on garde

à l'esprit que l'ensemble du processus s'inscrit dans la durée, que rien ne permet de mesurer quantitativement la façon dont les Rwandais intègrent leur histoire et le génocide, on peut relever malgré tout, avec plus de certitude, qu'il y a de réels progrès dans l'effort de se libérer d'une mentalité «clanique» ou «ethniste».

e/ A propos de la relation avec la justice et la transition démocratique

Ce que l'on appelle transition démocratique varie naturellement en fonction des différents contextes historiques et nationaux.

En ce qui concerne le Rwanda, on peut dire que l'amélioration du secteur de la justice a été un facteur déterminant. En particulier, la combinaison entre justice «classique» et justice traditionnelle a amélioré la confiance des Rwandais dans la justice et, en conséquence, les relations entre eux. Cela ne va pas sans problème non plus. Les difficultés ont été mentionnées au cours de nos sessions: l'inefficience ou les capacités limitées de certaines instances, des cas de corruption de juges. Pour ces différentes raisons, les appréciations portées sur la justice et la transition démocratique par les participants à nos sessions ont pu varier, mais elles n'ont pas révélé de désaccord fondamental.

4.6.3.5 Mon évaluation personnelle du travail de recherche-action sur le terrain

Ce que je retiens principalement de mon expérience sur le terrain, c'est une compréhension plus profonde de la grande diversité des manières dont les Rwandais essaient de reconstruire une société unie et réconciliée en affrontant des difficultés variées et, ce faisant, font preuve d'invention et de créativité. A nouveau, malgré un conflit historique majeur, des Rwandais ont compris qu'il est possible de recréer l'unité à condition de transformer en profondeur l'environnement politique, économique et social.

La méthode de recherche-action s'est révélée être la méthode adéquate pour que les communautés expriment par elles-mêmes les problèmes et les solutions qu'elles peuvent imaginer. Il s'agit bien du cœur même du processus d'unité et de réconciliation.

4.7 La dynamique de l'équipe de recherche du CCM

Alida Furaha Umutoni

Le début du projet de recherche-action s'est caractérisé par une difficulté générale de compréhension des méthodes de recherche appropriées. Il a fallu plusieurs séminaires et échanges théoriques entre les chercheurs HETS et CCM pour une meilleure compréhension.

Le départ du directeur du CCM (Anastase Shyaka) n'a pas été sans impact. Il a fallu que l'équipe du CCM s'adapte et définisse un nouveau fonctionnement avec l'intégration des nouvelles personnes dans le projet. La transmission de l'avancement de la recherche et de ses premiers acquis n'a pas toujours été idéale au sein de l'équipe.

Le point fort à retenir de la dynamique de l'équipe de recherche du CCM est sa façon de s'adapter aux différentes réalités et conditions de travail dans les sites de citoyenneté. En plus de sa capacité d'adaptation, l'équipe de recherche du CCM dispose d'une expérience de travail sur le terrain avec la population.

Elle tire son expérience du Projet CDP *(Community Dialogue for Peace)* qui a été organisé pendant quelques années dans les écoles secondaires et dans les entités décentralisées (au niveau des autorités de base).

Le dynamisme de l'équipe de recherche du CCM était visible lors des débats sur différents thèmes avec les membres des sites de citoyenneté. Elle était perceptible également lors de la formation des membres des sites. Bien que nous ayons nommé un chercheur responsable dans chaque site, il était aisé pour chaque chercheur de travailler sur un site ou un autre.

L'équipe de recherche du CCM a fait preuve d'habileté par son implication dans les activités des sites. Les débats autour des thèmes sensibles tels que la réconciliation, les conflits ou la commémoration ont donné un temps et un espace de réflexion pour les sites, non seulement sur ces thèmes mais aussi sur leurs actions au quotidien.

Lors des dialogues, les chercheurs prenaient soin de rappeler aux membres des sites qu'ils n'étaient pas là en tant qu'enseignants, mais qu'ils étaient là pour participer à un apprentissage mutuel, étant donné que la recherche-action part des actions existantes des sites. Ainsi, la participation de tous était assurée.

5. Le programme d'éducation à la citoyenneté démocratique

Roland Junod

Nous avions prévu de développer un projet expérimental de formation au cours de la troisième année de notre coopération. L'idée était de mettre à profit les deux premières années de rencontres avec les sites pour tenter de formaliser, de mettre en œuvre et d'évaluer avec nos partenaires un programme de formation transposable à d'autres acteurs des communautés et de la société civile. Ce programme a été réalisé grâce à une subvention additionnelle du Service de la solidarité internationale de l'Etat de Genève. Il a été salué comme un réel évènement par les participants, ne serait-ce que parce qu'il a permis des rencontres et de nouvelles formes de solidarité entre les sites.

En même temps, nous nous en doutions, il ne constituait qu'un premier coup de pouce dans une démarche de formation qui en appelle d'autres. Avant tout, il s'agissait de concevoir des moments de formation pertinents dans l'actualité de l'action, de bien penser la première pierre. La spécificité de ces apports pour nos partenaires qui ont connu d'autres moments de «formation tout au long de la vie» (formation religieuse, civique…) était qu'ils se donnaient en point de mire l'exercice de la citoyenneté démocratique, c'est-à-dire un exercice dont il fallait comprendre les voies et les outils dans une phase de transformation de la société. Nous nous expliquerons donc ici sur la manière dont nous avons conçu et imaginé ces apports.

5.1 L'esprit et la méthode

La citoyenneté démocratique ne se décrète pas, elle ne s'enseigne pas sous forme de transmission d'un savoir acquis ou d'une morale normative, comme on le fait parfois dans des cours d'instruction civique. Elle se réinvente et se recompose à travers l'expérience vécue des citoyens confrontés à des situations nouvelles. Notre programme d' Education à la citoyenneté démocratique est né de cette idée que la citoyenneté est un laboratoire où se rencontrent la force de création sociale des acteurs communautaires (singulièrement ceux qui ont pris en main la tâche de reconstruire une communauté de vie et d'action après le génocide) et celle des chercheurs et des intervenants de terrain, qui ont à cœur de systématiser et de conceptualiser cette force de recréation sociale, d'imaginer le coup de pouce pertinent dont pourraient bénéficier ces acteurs de terrain en termes de formation.

Le contenu de valeurs d'un tel programme, bien que pensé au départ en analogie avec une action du Conseil de l'Europe (basé lui-même sur une pédagogie de l'expérience), n'est aucunement l'importation d'un modèle étranger. Il est au contraire inspiré directement de la Constitution du Rwanda de 2003, elle-même solidement ancrée dans les droits fondamentaux, la défense du pluralisme et la lutte contre toutes les formes de ségrégation.

Nous avions une intuition de départ. Nos dialogues réguliers dans les sites nous avaient renforcés dans l'idée que, plus que dans d'autres circonstances historiques, le développement d'une autonomie citoyenne, c'est-à dire de la capacité de se donner ses propres lois et de contribuer au bien commun, passait aux niveaux infra- et interpersonnel par une reconstruction de la confiance et de la reconnaissance mutuelle. Elle passait aussi par la capacité de partager un récit de l'histoire du Rwanda (incluant les origines du génocide et le génocide lui-même), un récit qui n'est pas (encore) délivré dans les salles de classe tant la littérature existante a été elle-même déformée par l'idéologie coloniale et l'ethnisme. Elle passait enfin par la possibilité de penser son appartenance au monde, de voir le devenir du pays dans une perspective globale qui ne l'enferme pas dans les malheurs passés.

On pourrait dire également, à plus forte raison dans un contexte de lutte à la pauvreté, de travail de deuil et de réparation, qu'il n'était pas possible de réduire l'enjeu de la citoyenneté démocratique à l'apprentissage d'un cadre régulé par

l'Etat de droit: l'exercice des droits et des devoirs, l'apprentissage des règles pour pouvoir «jouer». Cet enjeu englobait à nos yeux la recherche d'une «vie humaine digne de ce nom». En d'autres termes – cela peut paraître un truisme, mais c'est fondamental –, nous avons admis comme principe général que tout appel à l'exercice de la citoyenneté ne peut être entendu que s'il est lié aux conditions concrètes d'une vie digne et à la possibilité tangible de développer dans son existence personnelle et au sein de la collectivité des actions et des projets ancrés dans les désirs les plus profonds des gens. Ne pas rester sans voix ni sans moyen d'agir dans le sens de son projet de vie, telle pourrait être la formule d'une telle conception de la citoyenneté!

Nous étions en cela en affinité avec l'approche basée sur les «capabilités humaines» inaugurée par Amartya Sen et développée par Martha Nussbaum (2008). Cette dernière dit en effet de cette approche qu'elle «met l'accent sur ce que les personnes ont réellement les moyens de faire» et qu'elle est «inspirée (…) par l'idée intuitive de ce que doit être une vie humaine digne d'être vécue» (p. 19)[20].

Définir une démarche de formation qui mette l'action sur ce que les personnes *ont réellement les moyens de faire* nous dictait un choix méthodologique: il s'agissait de réfléchir, à partir de situations vécues par nos partenaires, de mettre en évidence dans un premier temps celles d'entre elles dans lesquelles ils ont développé des compétences d'action, la compétence étant comprise comme la maîtrise globale d'une situation. Nous les avons considérées comme des *situations emblématiques:* dans de telles situations, ils avaient fait preuve de créativité; il s'agissait en quelque sorte de capitaliser ces savoirs d'action. Dans un second

20 Au terme de ses recherches menées au sein de différentes cultures (en Inde particulièrement), Martha Nussbaum a établi une liste de dix *capabilités* qu'elle définit comme *centrales* (Nussbaum, 2010, pp. 120-123). Cette liste nous paraît entrer dans une résonance particulière avec notre contexte puisque elle y met en rapport des éléments que l'on pense rarement ensemble. Des éléments tels que *l'intégrité physique* («que son corps soit considéré comme souverain, i.e. avoir les moyens d'être protégé contre les agressions»), *les émotions* («les moyens, en général, d'aimer, d'être affligés, d'éprouver du désir, de la gratitude et une juste colère») (Nussbaum, 2008 : 121), *la raison pratique* («avoir les moyens de se forger une conception du bien et de s'engager dans une réflexion critique sur les moyens de conduire sa vie» *(idem), l'affiliation* («avoir les moyens de vivre avec les autres et d'être ouverts à eux, de montrer de la sollicitude envers les autres êtres humains, de nous engager dans diverses formes d'interaction sociale; d'être capables d'imaginer la situation de quelqu'un d'autre et d'en éprouver de la compassion; d'avoir la capabilité de faire preuve à la fois de justice et d'amitié») (Nussbaum, 2010 : 122), *le contrôle de son environnement politique* («avoir la capabilité de participer effectivement aux choix politiques qui gouvernent notre vie»).

temps, il s'agissait de mettre en évidence des *situations problématiques*[21] où l'action se heurte à des obstacles particulièrement difficiles à surmonter, à des piétinements, voire parfois à un sentiment d'impuissance. A partir des deux types de situations, nous avons élaboré un *référentiel* de compétences pour les acteurs associatifs à propos duquel il était possible de mobiliser des contenus et une pédagogie. Retenons donc pour l'instant que l'articulation entre une approche basée sur les *capabilités*, la détermination de situations d'action emblématiques ou problématiques, et la détermination des compétences de base à développer a constitué l'architecture de notre programme. L'explicitation des situations d'action de référence y jouait donc un rôle essentiel.

5.2 Penser la formation en partant de situations d'action

Le concept de la formation a été élaboré collectivement en octobre 2009 à l'occasion d'une série de rencontres entre chercheurs suisses et rwandais échelonnées sur trois semaines. Nous avons déterminé douze types de situations que nous avons reliés à douze exigences de l'exercice d'une citoyenneté démocratique. Ces exigences ont logiquement déterminé l'armature et les thèmes de notre programme. C'est pourquoi nous expliciterons les situations d'action de référence, communes, à quelques nuances près, aux trois sites, en les rangeant sous ces douze exigences.

Première exigence: créer la confiance

Nous avons relevé un bon nombre de situations significatives où il paraissait difficile de *se faire société,* de communiquer dans son milieu même, au-delà des nécessités pratiques du quotidien. Certes, le ressentiment et la suspicion ont été en voie de s'atténuer ces dernières années, notamment par l'effet de libération de la parole provoqué par les gacaca, ils n'en restaient pas moins tenaces. Ces deux sentiments n'opposaient du reste pas seulement les groupes divisés par l'ethnisme et le génocide, dans la phase de sortie de prison par exemple. Elle opposait aussi les rescapés et les exilés d'avant 1994, jugés parfois, par les rescapés

21 Dans ses différents ouvrages, Philippe Perrenoud notamment (1996) retient plusieurs caractéristiques de situations problématiques: elles constituent un défi et un obstacle, le sens commun ne suffit pas à en venir à bout, elles exigent des ressources dont chacun ne dispose pas et demandent la mise sur pied de compétences spécifiques et nouvelles.

mêmes, coresponsables de la perte de leurs proches en raison de la guerre qui a présidé à leur retour. Ils opposaient parfois aussi les rescapés entre eux, au sein desquels la solidarité n'est pas toujours naturelle. Que ce soit en milieu étudiant ou à la campagne, il a beaucoup été question de situations où, même lorsque les personnes partageaient leur quotidien et se montraient capables d'une solidarité pratique, elles avaient de la difficulté à parler d'elles-mêmes et à faire état de leur propre parcours. Les étudiants du SCUR, dont l'action a été initiée par des rescapés, ont inclus des étudiants de «l'autre groupe», de même que l'Association des étudiants rescapés du génocide; ils ont fait preuve d'une grande solidarité et pourtant, lâchaient-ils parfois: *On ne sait jamais ce qu'ils pensent?* Même au sein des associations qui avaient pris ce problème à bras-le-corps il pouvait y avoir encore une tendance à l'autocensure, particulièrement chez les Hutu car, reconnaissait-on, la peur avait passé dans leur camp. Cette autocensure était-elle accentuée par la pression de réconciliation?

Comment créer au quotidien une situation de confiance où elle soit levée? Par l'expression des ressentiments et la mise à jour des conflits qui dorment à moitié et/ou par le volontarisme de la solidarité et de l'unité? Voilà des questions qui étaient au cœur de l'action de nos partenaires. Ceux-ci rencontraient du reste également de la suspicion face à leur association dans le milieu social où elle avait vu le jour: *quels privilèges, quels bénéfices inavoués cette association vise-t-elle?*

Nos partenaires étaient donc confrontés à des situations, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur des associations, qui restaient problématiques, des situations de communication où il fallait porter toute son attention aux conditions d'une parole et d'une écoute authentiques.

Seconde exigence: gérer les conflits

Les situations de conflits que les sites avaient été appelés à gérer (parfois en leur sein, mais le plus souvent dans leur environnement social, car leur expertise est reconnue dans ce domaine) étaient parfois liées directement au génocide mais, le plus souvent, elles ne l'étaient qu'indirectement. Les conflits liés aux pressions et aux représailles exercées sur les personnes qui témoignent en gacaca ont fait partie du quotidien des communautés pendant une bonne décade, même si le déroulement même de ces juridictions populaires a considérablement fait bouger la donne. En dehors de tout conflit lié à l'établissement de la justice, le soupçon, voire l'accusation de négationnisme ou de maintien de l'idéologie

génocidaire, deux dérives condamnées par la loi, pouvait peser entre les personnes et compliquer les conflits d'ordre matériel, nous a-t-on dit. Les conflits de cet ordre étaient, eux, parfois liés à l'habitat et à la propriété foncière; cela a été le cas notamment à l'occasion du retour des réfugiés (de tous les groupes). Ils étaient souvent également en lien avec l'argent qui provient de donateurs privés ou publics, celui qui est alloué aux *Umudugudus*[22], par exemple.

On nous a rendus témoins de situations où la gestion de l'argent était peu claire; le plus souvent, les règles procédurales et les principes de justice n'étaient pas explicites. D'autres conflits ont été relevés quant à la question linguistique. Les étudiants du SCUR ont relevé notamment des préjugés qu'ils ont dû surmonter parmi les étudiants à cet égard. Le français avait été parfois considéré comme la langue des génocidaires alors que langue des exilés revenus au pays était majoritairement l'anglais. Il y avait enfin les conflits et les violences liés à la problématique genre: il n'en a pas été question au sein des associations, mais cela reste très présent dans les communautés, comme le relevait le rapport du CCM de 2009[23].

D'une manière générale, on s'en aperçoit à la lecture de ces quelques exemples, les conflits auxquels les acteurs communautaires étaient confrontés dépassaient souvent par leur signification la question du respect des règles connues et des usages existants: ils pouvaient être liés tout aussi bien à l'établissement de la vérité historique, à la légitimité et à la gestion de l'aide qu'aux principes de justice qui inspirent les pratiques et la répartition des biens.

Il s'agissait donc souvent de situations problématiques qui nécessitaient d'aller plus avant qu'une action de médiation ou de pacification, d'aller parfois vers une réinvention du lien social sollicitant l'ensemble des compétences citoyennes que l'on souhaitait renforcer à travers cette formation.

Troisième exigence: partager des convictions et respecter celles des autres

Les trois associations partenaires partageaient la particularité d'être multiconfessionnelles. A Karama par exemple, il y avait des moments de prière ou de partage de la parole biblique instaurés pour les personnes de toutes confessions,

22 La plus petite unité administrative chargée de créer de la coopération (d'une moyenne de 200 familles).

23 *Final Report for Community Dialog for Peace* (CCM, 2009).

sans lien avec l'action de la paroisse locale. Des étudiants musulmans faisaient partie du SCUR. A Gahini, le leader historique était un pasteur baptiste; pour autant, l'association n'avait aucune nature confessionnelle.

Le référent religieux était omniprésent, il imprégnait fortement le discours de la réconciliation et pourtant, la question du rapport à la religion et à l'Eglise est restée tout au long de la recherche un thème difficile à aborder (y compris entre chercheurs). Comment les acteurs communautaires vivaient-ils la difficulté de l'Eglise catholique à reconnaître ses responsabilités, sinon sa faillite, dans la période du génocide; comment vivaient ils une certaine rivalité entre Etat et Eglise? Comment leurs convictions avaient-elles été affectées par le génocide? Comment percevaient-ils la multiplication des mouvements religieux? Quel était le travail du doute?

Nous nous posions ces questions et étions témoins, chez nos partenaires, de cette tension entre un retour à des fondamentaux (un retour au religieux au sens originaire de ce qui relie au plus profond les hommes entre eux) et une visible recomposition des croyances et des appartenances. Tout cela dans un contexte historique où les différentes institutions religieuses avaient à assumer des responsabilités différenciées quant au passé, où les hommes d'Eglise avaient pu jouer un rôle de leader, aussi bien dans la compromission que dans la résistance. Comme ils pouvaient être au présent des leaders inspirés dans le travail de réconciliation ou au contraire des leaders d'opinion parfois proche du négationnisme.

C'était, dressée à gros traits, la situation générale du pays; il s'agissait de mettre à profit la formation pour questionner la capacité des acteurs (et la nôtre) à la penser.

Quatrième exigence: pratiquer l'égalité entre hommes et femmes

Nos partenaires agissaient dans des situations où les rapports entre hommes et femmes étaient en mutation: à Karama, comme dans d'autres associations (au niveau national, l'association des veuves du génocide AVEGA en est un exemple emblématique), les femmes étaient à l'initiative dans le travail de réconciliation, souvent pionnières d'une éthique de la sollicitude qui demande à être reconnue. Des femmes remarquables ont été comptées au nombre des *Justes* du Rwanda. A cela s'ajoutait le fait que beaucoup de personnes vivaient dans des familles éclatées ou recomposées, dans lesquelles les rôles traditionnels étaient remis en cause.

Au niveau politique comme au niveau juridique, l'Etat s'est engagé activement pour l'égalité entre hommes et femmes; la représentation politique des femmes y a atteint un niveau enviable. Cette volonté politique rencontrait naturellement des résistances: les usages anciens, en rapport notamment avec l'accès à la propriété et à l'héritage, à l'autorité au sein des communautés, exerçaient une certaine force d'inertie. Inutile d'insister sur le leadership féminin au sein de l'association de Karama puisqu'elle était constituée quasi exclusivement de femmes. Mais au sein de la communauté élargie, le rôle important qu'elles pouvaient jouer, notamment celles d'entre elles qui avaient été élues en qualité de juges dans les gacaca, était significatif de leur force au sein de la société civile même. A Gahini et au sein du SCUR, où les formes traditionnelles de l'autorité (du point de vue genre) étaient encore très présentes, nous avons vu émerger des débats et des prises de position par des jeunes femmes contestant des décisions ou revendiquant une meilleure représentation.

Une dynamique sociale allant dans le sens du rééquilibrage des rapports de genre était à l'œuvre indiscutablement; à cet égard, la formation se devait de faire le lien entre le quotidien et le politique, entre les pratiques de pouvoir au sein des relations primaires, au sein des associations et de l'Etat.

Cinquième exigence: coopérer et construire des projets en commun

A chaque fois qu'il a été possible de mener des actions en commun autour de projets d'économie solidaire, cela a constitué un progrès significatif dans la coopération et l'entente sociale: le cybercafé géré par les étudiants du SCUR, la journée de travail aux champs en commun à Karama, les projets dans le domaine de l'artisanat, du chant et du théâtre à Gahini. La maîtrise de l'action collective a fait par contre assez souvent défaut lorsqu'il s'agissait de faire progresser ces projets. A Karama, on n'a pas su gérer le projet de taxibus qu'aurait dû impulser le don d'un véhicule; dans tous les sites, les compétences manquaient souvent lorsqu'il était question de diversifier l'activité pour générer de nouveaux revenus. Se projeter ensemble dans l'avenir, mobiliser des ressources, les gérer rationnellement et dans un esprit de justice, cela restait une exigence élevée. Il nous a paru essentiel de considérer la capacité à gérer collectivement un projet, non seulement du point de vue de la maîtrise gestionnaire (le point de vue de la «bonne gouvernance»), mais encore comme une compétence sociale et «citoyenne» de premier plan puisque, à chaque fois, la question du bien commun y était posée.

Sixième exigence: organiser sa formation

Dans une logique similaire, nous avons considéré que la tâche de se former était étroitement liée à la possibilité d'exercer son autonomie de citoyen, de développer ses *capabilités*. Si notre recherche-action et notre programme de formation pouvaient aiguiser le désir de formation et contribuer à préciser les besoins et les opportunités, nous ne pouvions que nous en déclarer heureux. Se former à être formateur était notamment une exigence commune à tous les sites puisque, dans chacun d'eux, les membres souhaitaient agir en démultiplicateurs. Les étudiants du SCUR intervenaient par exemple dans les écoles secondaires pour renforcer les compétences civiques et citoyennes des collégiens; ils s'estimaient sous-armés pour cette tâche et peinaient à recruter des volontaires. En milieu rural, acquérir les compétences nécessaires pour diversifier la production était une nécessité primordiale: le préalable en était la capacité à identifier et à solliciter les formations nécessaires. La question des compétences linguistiques restait naturellement d'actualité dans les trois sites: l'échelle des besoins allait de la lutte contre l'analphabétisme à la rédaction de documents à l'égard des autorités, en passant par la communication dans les trois langues nationales. D'une manière générale, s'agissant de la formation, nous pouvions considérer que nos partenaires étaient dans une situation de dépendance vis-à-vis des offres qui pouvaient se présenter à eux, une dépendance dans laquelle ils maîtrisaient difficilement les finalités des différentes offres et l'adéquation à leurs propres besoins. Le contexte produit à cet égard une certaine dépendance vis-à-vis des ONG ou mouvements religieux porteurs d'offres conçues «hors sol».

Septième exigence: s'exprimer publiquement

Les trois associations constituaient en elles-mêmes des formes d'espace public où la parole était indissociablement liée à l'action. Chacune des réunions était une occasion privilégiée d'exercer une parole authentique et constructive. Prendre au sérieux les compétences de communication et d'argumentation que cela exigeait nous est très vite apparu comme une priorité. Ces compétences s'exerçaient déjà dans ces situations essentielles où chacun était appelé à parler de soi: savoir raconter, raccrocher son histoire à des repères factuels et historiques, restituer sa propre compréhension des évènements. Elles s'exerçaient ensuite dans des situations où il s'agissait d'exprimer ce que vivait la communauté. On accordait beaucoup d'attention à la constitution du sens commun, au sens des

mots: qu'entendons-nous par *commémoration, Ubuntu, réconciliation, autorité ?* Le registre de l'argumentation était sollicité lorsqu'il s'agissait de prendre des décisions, de déterminer non seulement «qui décide ?» mais surtout «quels sont les arguments décisifs en faveur de telle décision» ?

Par ailleurs, les trois associations intervenaient dans leurs contextes sociaux respectifs. Les étudiants du SCUR s'exprimaient en tant que groupe dans des manifestations officielles, ils organisaient des forums dans le campus de l'université; les femmes de Karama avaient été appelées à témoigner de leur expérience, à dire le sens qu'elles lui donnent, dans d'autres communautés et jusqu'au Parlement. Dans ces situations-là, il s'agissait à chaque fois de se positionner en tant que citoyens et acteurs politiques. Cela dessinait pour la formation la nécessité de mettre en valeur la capacité à produire un discours qui ne soit pas simplement conforme aux attentes, mais un discours authentique et situé, lié à une expérience particulière, porteur d'une conscience qui interpelle. A cet égard, les sites avaient développé une certaine expertise qui restait à développer.

Huitième exigence: connaître ses droits et ses devoirs et s'adresser aux institutions de l'Etat

De nombreuses situations nous ont été rapportées où les rapports avec l'administration se révélaient mauvais, compliqués ou inexistants, s'agissant des facilités et de l'écoute que l'on est en droit d'attendre d'elle. Dans la plupart des cas, cette mauvaise communication était liée aux retards de la décentralisation, mais aussi et surtout à la méconnaissance du cadre: celui qui est donné par la Constitution et les nouvelles politiques publiques. Que cela soit dû à une vieille méfiance à l'égard de ce qui était traditionnellement perçu comme l'arbitraire de l'Etat, à une lecture encore trop partisane des institutions ou de l'inertie à laquelle se heurtent les réformes, une culture véritable du droit restait à promouvoir.

On pouvait dire d'une manière générale que si nos trois partenaires obtenaient de la reconnaissance pour la valeur symbolique de leur action, et parfois un soutien matériel, notamment de la part de la CNUR, il manquait encore souvent un lien fonctionnel et un dialogue avec les autorités locales.

Par ailleurs, s'agissant du cadre posé par la nouvelle Constitution et de sa référence claire aux droits humains, il nous est apparu qu'il était peu sollicité. Une meilleure appropriation nous a paru à promouvoir.

Neuvième exigence: comprendre le pouvoir

La question du rapport au pouvoir, aux différents pouvoirs, était une question décisive pour nos partenaires; elle englobait aussi bien la compréhension du passé (le désastre de la culture de l'obéissance) que celle du présent (les mutations de l'autorité de l'Etat et des institutions). Elle incluait les aspects micro et macrosociaux. Nous voulions nous appuyer sur les questions soulevées dans le quotidien des associations pour poser – mutatis mutandis – la question de la confrontation au pouvoir de l'Etat et des institutions. La question du pouvoir de décision a été posée à plusieurs reprises au sein des associations, au cours de nos rencontres: qui décide et comment, non seulement au terme de quelle procédure, mais aussi avec quelles bonnes raisons et quelle légitimité, indépendantes de la position sociale. Peut-être les premiers succès de nos partenaires étaient-ils dus en partie au fait qu'ils avaient bénéficié d'un leadership sensible au danger du monopole: à Karama, Jérome Masinzo puis Françoise Mukagatare, l'institutrice nommée présidente, ont toujours été sensibles au partage des décisions. A Gahini, Patrick Butera, le leader historique, bien que gardant un rôle dominant avec son épouse, a tenu à rester dans un rôle de conseiller. Au SCUR, la transmission des responsabilités a été liée naturellement au flux des générations d'étudiants. Pour autant, dans les trois associations, on était bien conscient du fait qu'une personne qui jouit d'une certaine influence dans la société, qui dispose de leviers d'action, qui a accès à des sources de financement dispose d'un pouvoir d'influence au sein de l'association qui ne lui sera contesté qu'au prix d'un effort… précisément démocratique.

Dixième exigence: se réconcilier après un génocide, un long chemin

Comme nous le relevons dans le chapitre consacré au concept de réconciliation, se réconcilier est un objectif accepté, sinon proclamé par tous, et en même temps c'est un objectif qui fait l'objet de pressions énormes de plusieurs ordres (existentielles, juridiques, politiques, religieuses…). La force de nos trois associations partenaires résidait en ceci qu'elles s'étaient donné les moyens de comprendre et d'affronter, au quotidien et dans la durée, les difficultés substantielles et parfois non formulées d'un tel travail. Pour autant, elles étaient confrontées, au même titre que les autres acteurs sociaux, à la pression d'une réconciliation que l'on voudrait parfois immédiate et totale. Lorsque, comme cela a été le cas lors d'une de nos premières visites à Gahini, un détenu libéré demandait qu'on lui pardonne

et témoignait de son enthousiasme à être réintégré dans la communauté: il exprimait un fort désir, présent partout dans le pays, de se débarrasser quasi magiquement du poids de la culpabilité et du chagrin. Le groupe, auquel s'était jointe du reste notre délégation de chercheurs, fêtait cette demande comme un moment de réconciliation en acte. Nous pouvions nous demander si de telles scènes, dont nous ne sous-estimions aucunement la force et la valeur symbolique, ne nourrissaient pas un imaginaire de la réconciliation (dont l'origine se situe peut-être dans la pratique des gacaca anciennes) susceptible de masquer la complexité du processus social et politique d'une réconciliation postgénocide.

De même, lorsque les étudiants du SCUR s'interrogeaient sur les résistances qu'ils rencontraient dans le milieu étudiant, la résistance aux commémorations par exemple, ils avaient tendance à les penser en termes de *dissidence* ou de persistance de l'idéologie «divisionniste» (ce qu'elles révèlent peut-être). Ils manifestaient ainsi une difficulté certaine à penser en termes de processus et de pédagogie, et non de simple adhésion, les chemins d'une politique de la réconciliation. Penser cette politique dans le cadre d'un processus historique extrêmement complexe, en l'articulant aux questions de la vérité et de la mémoire, de la justice postgénocide et de la justice sociale, est l'approche «citoyenne» qui s'imposait à nous, une approche qui écarte toute manipulation de la culpabilité et des émotions et qui requiertune aptitude singulière à penser la complexité.

Onzième exigence: partager une mémoire pour partager un avenir

Comme l'action de Karama l'a montré, laisser une place aux récits des uns et des autres et travailler à la reconnaissance de la souffrance des uns et des autres est une approche qui nécessite persévérance et méthode. A notre connaissance, elle n'avait été tentée que très prudemment et épisodiquement dans les trois sites, par crainte peut-être d'être confronté à une mémoire qui divise. S'agissant de relier ces différents récits à un grand récit qui les fédère[24] et donne les moyens d'une intelligence globale du génocide, un travail considérable restait à faire. Répondre, dans un récit fédérateur, non seulement à la question *comment cela a-t-il été possible?* mais déjà à la question des faits et de leur enchaînement *(comment cela s'est-il passé?)* restait une entreprise extrêmement difficile. Lorsque nous avons abordé ces questions lors de nos rencontres, nous avons constaté que, fort logiquement, la compréhension globale que nos différents interlocuteurs avaient du

24 Voir à cet égard les différentes contributions de Paul Rutayisire dans le présent ouvrage.

génocide restait attachée à l'expérience personnelle, souvent traumatique, qu'ils en avaient. S'agissant de se donner à soi-même des explications, les discours pouvaient varier entre l'évocation d'une causalité diabolique (le diable, le Mal…) et la reprise des termes utilisés dans les manifestations officielles comme dans la Constitution, le terme d'*idéologie génocidaire* tout particulièrement, un terme massif et englobant qui mérite pour le moins d'être déroulé dans une histoire. Sensibiliser à la nécessité primordiale d'une (nouvelle) approche historique de ces questions devenait ainsi une tâche centrale de notre programme de formation.

Douzième exigence: être citoyen du monde

Il a parfois été question, pas souvent, de politique globale lors de nos rencontres, incidemment la plupart du temps. Nous avons parlé de la Communauté d'Afrique de l'Est, de la place et de l'image du Rwanda en Afrique, de la sortie de l'apartheid en Afrique du Sud, de la paix dans la région des Grands Lacs, des équilibres écologiques. La demande ne nous avait jamais été faite d'aborder ces thèmes et nous ne l'avions pas prévu d'emblée. Cependant, l'intérêt suscité à chaque fois par ces quelques «échappées», de même que l'anecdote, entre autres, des adolescents de Gahini qui se cotisent pour avoir un accès (payant) à la télévision d'un Guest House et assister à l'élection d'Obama, nous ont bien vite persuadés de l'importance de telles discussions. A chaque fois, elles ravivaient la conscience et, pourrait-on dire, le plaisir d'appartenir au monde. Qu'il s'agisse de la possibilité de comparer l'histoire du Rwanda à d'autres histoires, de penser le projet politique du pays, d'avoir une distance critique à cet égard, de comprendre les enjeux du développement agricole aussi bien que les équilibres globaux, il nous est apparu que la possibilité de concevoir l'exercice de la citoyenneté dans une perspective qui dépasse le cadre de la communauté et n'enferme pas le pays dans sa singularité avait un effet libérateur.

5.3 Un concept général pour un programme d'Education à la citoyenneté démocratique à l'intention des sites de citoyenneté

Au terme de nos rencontres de septembre-octobre 2009, les chercheurs se sont mis d'accord sur un concept pour le programme de formation. L'armature de ce concept était constituée des éléments suivants:

- une référence à la définition du concept d'Education à la citoyenneté démocratique du Conseil de l'Europe[25];
- des principes directeurs qui s'appuient sur une définition large de la citoyenneté démocratique;
- un profil de compétences réfléchi à partir des situations d'actions analysées et d'un optimum de compétences accessible pour les acteurs des sites;
- des thèmes de formation convertibles en modules, directement inspirés des douze types de situations définies et des exigences correspondantes;
- une pédagogie dialogique inspirée de Paulo Freire: «Personne n'éduque autrui, personne ne s'éduque seul, les hommes s'éduquent ensemble, par l'intermédiaire du monde» (Freire, 1974);
- des principes didactiques adaptés à une pédagogie dialogique qui alterne les moments de transmission et d'expression des participants;
- le principe de l'intégration du programme à la recherche-action: la formation était conçue de telle manière que l'on puisse d'une part réfléchir collectivement sur l'expérience des sites et d'autre part poursuivre la réflexion sur une formation adéquate pour les acteurs associatifs.

Le concept de *référence* a été arrêté au 15 octobre 2009 sous la forme qui suit[26].

25 Historiquement, notre projet de recherche-action a été construit en référence à cette notion. On peut considérer la définition du Conseil de l'Europe comme suffisamment large pour se prêter à des transferts transculturels. On peut regretter peut-être une formulation malheureuse: «*L'ECD est une démarche qui privilégie l'expérience individuelle* et la recherche de pratiques conçues pour promouvoir le développement de communautés attachées à des relations authentiques» (O'Shea, 2003). L'idée n'étant pas, évidemment, de privilégier l'individualisme mais bien les expériences particulières initiées par des personnes dans des collectifs.

26 Des retouches d'ordre cosmétique ont été apportées au document du 15.10.2009.

5.3.1 Principes directeurs

- Le programme de formation se base sur le concept d'ECD (cf. définition ci-dessous);
- il s'appuie sur une définition large de la citoyenneté: tous les habitants sont citoyens, quels que soient leur âge, leur nationalité ou le groupe auquel ils appartiennent;
- il est conçu pour les acteurs associatifs qui jouent un rôle de facilitateurs (ou démultiplicateurs) dans les sites, c'est-à dire pour toute personne susceptible de mettre en pratique les apprentissages de la formation, de les transmettre à d'autres, et d'en faire bénéficier la communauté;
- il est conçu sur la base d'une analyse des besoins: à savoir des problèmes concrets rencontrés dans les sites au quotidien et dans le développement de projets;
- l'action des sites comme lieu d'expérimentation de la citoyenneté constitue la matière de l'apprentissage: les connaissances et savoir-faire qui font l'objet de la formation sont en lien direct avec cette expérience, les situations concrètes sont privilégiées;
- il tient compte des différents échelons de la citoyenneté:
  - un échelon personnel: l'histoire de chacun et son lien avec la communauté;
  - un échelon de proximité: les liens de cœxistence, de coopération et d'association dans la communauté;
  - un échelon institutionnel: le lien avec les institutions, l'Etat et la démocratie politique;
  - un échelon global: l'inscription dans une perspective globale qui inclut la paix et la non-violence, le développement durable, les droits humains, la diversité culturelle et religieuse et la perspective genre.
- le programme alterne des moments de transmission de connaissances, de témoignages et de débat;
- il est conçu de manière à pouvoir s'adapter à des groupes différents (des groupes ruraux et des étudiants, des personnes ayant un plus ou moins bon niveau d'instruction), il prévoit notamment de s'adapter à des personnes ne maîtrisant pas l'écriture;

- le programme prévoit des thèmes qui englobent les différentes facettes de la citoyenneté du local au global;
- le développement des modules de formation et le temps qui leur est consacré est proportionné aux capacités des sites de formation et des disponibilités des participants.

5.3.2 Le profil de compétences pour la formation

5.3.2.1 Principes

1. Le profil de compétences pour la formation définit les compétences visées dans la formation et le niveau d'acquisition souhaité;
2. les compétences ont un contenu de valeur en ceci qu'elles sont orientées dans le sens de l'unité et de la réconciliation, des droits humains, de la recherche de l'autonomie et de la capacité d'agir des personnes, de l'auto-développement de la communauté, de la responsabilité et de l'esprit critique;
3. Les compétences sont de trois ordres:
   a/ des *compétences relationnelles* destinées à renforcer la solidarité au quotidien et dans la proximité;
   b/ des *compétences d'action* destinées à projeter et à réaliser des activités permettant de promouvoir la coopération, de lutter contre la pauvreté, et d'améliorer la situation de la communauté dans une perspective d'auto-développement;
   c/ des *compétences sociales et politiques* permettant de se situer dans la société rwandaise, face aux institutions, à l'Etat et dans le monde.

3a/ Les compétences relationnelles

Les acteurs associatifs doivent être capables, individuellement et/ou collectivement:

- d'être à l'écoute de la parole de chacun, de ses difficultés et de ses peines;
- de rapporter dans l'association les difficultés vécues par les membres de l'association ou de la communauté, d'imaginer et de mettre en pratique des actes de solidarité;

- de comprendre les conflits qui surgissent entre personnes et groupes dans l'association ou dans la communauté en général, en les rapportant à la situation et à l'histoire de chacun;
- d'intervenir dans les conflits et chercher des solutions dans le sens d'une clarification des règles, de la justice et de la défense de l'intérêt collectif;
- de promouvoir les attitudes et les actes qui permettent de renforcer la confiance au quotidien.

3b/ Les compétences d'action

Les acteurs associatifs doivent être capables, individuellement et/ou collectivement:

- d'avoir une vision de l'avenir de la communauté et de son développement, de concevoir des projets pour son développement et sa propre activité économique;
- d'organiser la coopération dans un projet, de mobiliser les ressources nécessaires et de gérer le projet de manière réaliste et efficace;
- de faire preuve de responsabilité et d'être capable de rendre des comptes pour toute action collective impliquant l'intérêt général: entre autres le partage de l'information utile, la gestion de l'argent et des ressources, la reconnaissance des difficultés et des erreurs;
- de connaître les différentes possibilités d'appui financier et organisationnel, de s'adresser aux différentes instances et de négocier;
- d'organiser la distribution des ressources à disposition en clarifiant les critères de justice appliqués et en les faisant reconnaître par tous;
- d'évaluer les besoins de formation, au niveau individuel comme au niveau collectif, de connaître les possibilités existantes et d'élaborer des projets de formation.

3c/ Les compétences sociales et politiques

Les acteurs associatifs doivent être capables, individuellement et/ou collectivement:

- d'avoir une connaissance suffisante des droits fondamentaux sur lesquels l'association et la communauté peuvent s'appuyer, de la Constitution et des lois du pays qui définissent le cadre du vivre ensemble;
- de permettre l'expression publique de chacun, orale ou écrite, de favoriser la production et la mise en forme de témoignages ou de prises de position;
- de comprendre les enjeux de pouvoir dans un groupe, dans une association ou dans la société et discuter de la responsabilité du *leadership*;
- de discuter et de promouvoir l'égalité entre hommes et femmes dans l'association, la communauté et la société en général;
- de comprendre les enjeux et les chemins d'une politique de réconciliation: le rôle de la vérité, de la justice et de la mémoire;
- d'organiser les sources d'information sur le pays et sur le monde, les mettre à disposition de la communauté et favoriser les débats et échanges d'idées;
- de débattre des enjeux globaux, tels que la paix et le développement durable, et de se positionner.

5.3.3 La construction du programme

5.3.3.1 Principes de construction

Le programme de formation vise l'acquisition des compétences définies dans le profil, il est adapté aux besoins des sites et aux ressources disponibles en formateurs et en consultants. La formation est construite sur l'alternance de moments consacrés à des apports de connaissances et de savoir-faire d'une part, des moments d'expression et d'animation des acteurs associatifs d'autre part. Les moments d'animation et d'expression sont essentiels pour approfondir les connaissances recueillies sur l'expérience et l'action des sites ou associations auxquelles appartiennent les acteurs associatifs et enrichir la recherche.

5.3.3.2 Thèmes, contenus et objectifs de formation

Les thèmes et contenus de formation pourraient être organisés sous le thème général *Pratiquer la réconciliation et exercer sa citoyenneté* et sont organisés en douze thèmes. Dans chaque thème on a défini deux types d'objectifs:

- les objectifs de l'apport de connaissances et de savoir-faire;
- les objectifs de l'expression des participants et des moments d'animation.

1er thème: *Créer la confiance*
Objectifs

- Définir les fondements de la confiance et de la solidarité dans une communauté et dans la société en général, entre simples citoyens et entre citoyens et décideurs;
- permettre de témoigner, de dire la difficulté de vivre, la peur et le manque de confiance, de participer à des groupes de dialogue, d'imaginer les chemins qui permettent de recréer peu à peu la confiance.

2e thème: *Gérer les conflits*
Objectifs

- Commenter l'enjeu des règles en démocratie, dans une association ou dans la conduite d'un projet et présenter une méthode simple de gestion de conflits;
- exercer des situations de conflits sur un mode distancé (jeu de rôle).

3e thème: *Partager des convictions et respecter celles des autres*
Objectifs

- Comprendre la différence entre une communauté de pensée spirituelle et une communauté de principes en démocratie;
- permettre de s'exprimer sur le lien entre convictions et appartenance à la société en général, sur la manière de vivre les différences.

4e thème: *Pratiquer l'égalité entre femmes et hommes*
Objectifs

- Comprendre les enjeux de la lutte pour l'égalité entre hommes et femmes, dans la société en général, dans le travail et dans l'association;

- permettre aux participants de s'exprimer sur la manière dont ils vivent les rapports entre hommes et femmes et les chemins vers l'égalité.

5e thème: ***Coopérer et construire des projets en commun***
Objectifs

- Comprendre les enjeux de la conduite de projet: partager un but, anticiper l'action, confier des responsabilités, se doter de la méthode et des moyens adéquats. Transmettre les bases de la méthodologie de projet;
- permettre aux participants d'exprimer les difficultés qu'ils ont rencontrées dans la gestion de leurs projets, mais aussi les réussites et les astuces.

6e thème: ***Organiser sa formation***
Objectifs

- Comprendre les enjeux d'une formation tout au long de la vie et les possibilités existantes;
- apprendre à faire un bilan de sa formation et à projeter des formations futures en fonction des besoins de la communauté et des possibilités existantes.

7e thème: ***S'exprimer publiquement***
Objectifs

- Montrer les enjeux de la parole et de l'espace public: l'importance de témoigner, de rechercher la vérité et de s'adresser à tous;
- s'exercer à prendre la parole dans une réunion ou une assemblée publique.

8e thème: ***Connaître ses droits et ses devoirs et s'adresser aux institutions de l'Etat***
Objectifs

- Démontrer comment on peut se référer aux droits fondamentaux, à la Constitution et aux lois et exercer ses droits en tant que citoyennes et citoyens;
- travailler sur des cas pratiques où il est question d'interpeller l'administration et les autorités.

9e thème : *Comprendre le pouvoir*
Objectifs

- Comprendre le pouvoir dans un groupe, une communauté ou un Etat, ce qui peut le légitimer ou ce qui appelle une critique;
- analyser des exemples vécus de rapports de pouvoir qui entraînent de l'oppression et des conflits et imaginer des changements possibles.

10e thème : *Se réconcilier après un génocide, un long chemin…*
Objectifs

- Distinguer les enjeux de vérité, les enjeux de justice et les enjeux de cœxistence, les enjeux politiques et les enjeux spirituels (la réconciliation et le pardon) en partant éventuellement d'autres exemples que celui du Rwanda (Afrique du Sud…);
- permettre aux participants de discuter les éléments et les étapes d'une politique de réconciliation.

11e thème : *Partager une mémoire pour partager un avenir*
Objectifs

- Comprendre les enjeux et les difficultés d'une mémoire partagée;
- permettre aux participants de parler de transmission de la mémoire.

12e thème : *Etre citoyen du monde*
Objectifs

- Comprendre que les enjeux de paix, de démocratie et de développement au Rwanda s'inscrivent dans une perspective globale de développement durable;
- donner le goût de s'informer sur des enjeux globaux, de débattre et de prendre position;
- organisation des thèmes en modules.

Les différents thèmes peuvent facilement s'organiser en trois modules d'importance variable selon les besoins des sites. Un premier module autour du thème Réconciliation et solidarité au quotidien, incluant les thèmes 1 à 4. Un second module autour du thème Agir solidairement et développer des projets regroupant les thèmes 5 et 6. Un troisième module autour du thème Exercer sa citoyenneté, incluant les thèmes 7 à 12.

- Principes didactiques
  - Le profil de compétences construit à partir d'une analyse des situations et difficultés rencontrées au quotidien oriente les contenus de la formation, les analyses de situation et les jeux de rôle;
  - les interventions pourraient se construire sur le schéma-type suivant :
    - › expression des représentations préalables (par exemple qu'est-ce que la justice ?);
    - › apports didactiques (exposé, projection vidéo, lecture);
    - › animation : expression libre, débat, jeu de rôle, dessin…)
  - à chaque fois, du matériel didactique est fourni qui constitue progressivement une mallette d'animation.

5.3.4 Annexe : La définition de l'Education à la citoyenneté démocratique du Conseil de l'Europe

L'Education à la citoyenneté démocratique (ECD) est issue de programmes plus traditionnels comme l'éducation ou l'instruction civiques. L'ECD est une démarche qui privilégie l'expérience individuelle et la recherche de pratiques conçues pour promouvoir le développement de communautés attachées à des relations authentiques. Elle concerne la personne et ses relations avec les autres, la construction d'identités personnelles et collectives, et les conditions du «vivre ensemble», pour ne citer que quelques exemples. Un des buts premiers de l'ECD est de promouvoir une culture de la démocratie et des droits de l'homme, une culture permettant aux individus de mettre en œuvre un projet collectif: la création d'un sens communautaire. Elle entend ainsi renforcer la cohésion sociale, l'entente et la solidarité. En tant que projet éducatif, l'ECD vise toutes les personnes, indépendamment de leur âge ou de leur rôle dans la société. Elle dépasse le cadre scolaire, son premier cadre d'application. L'ECD est un processus d'apprentissage tout au long de la vie qui poursuit les buts suivants: participation, partenariat, cohésion sociale, accès, équité, responsabilité, et solidarité. L'ECD est donc un ensemble de pratiques et d'activités développées à partir de la base, qui cherche à aider les élèves, les jeunes et les adultes à participer activement et de manière responsable à la prise de décisions dans leurs communautés. La participation est la clé de la promotion et du renforcement d'une culture démocratique fondée sur la conscience de valeurs fondamentales communes, telles que les droits

de l'homme et les libertés, l'égalité dans la différence et la primauté du droit. Elle s'attache à offrir tout au long de la vie des possibilités d'acquérir, d'appliquer et de diffuser des connaissances, des valeurs et des compétences liées aux principes et procédures démocratiques dans de multiples cadres d'enseignement et d'apprentissage formels et informels.

(O'Shea, 2003)

5.4 L'élaboration et la discussion d'un programme de formation

L'élaboration du programme de formation s'est faite par échange de courriers électroniques et a été l'occasion d'échanges assez intensifs entre Genève et Butare. Pour partager des références et des ressources d'une part, pour procéder à des mises au point sur des questions sensibles d'autre part. Du point de vue de notre recherche-action partenariale, cette phase était hautement significative puisque, en nous mettant en position de formaliser conjointement des contenus de formation, nous avons eu l'occasion de pointer quelques différences de perspectives qui, à l'issue de nos discussions, n'ont pas révélé de véritables divergences mais plutôt des postures différentes face à quelques questions critiques. S'agissant des références adoptées (faut-il le regretter ?), elles n'accusaient pas d'ancrages culturels différenciés : cela était dû peut-être au recours à internet qui constitue pour les chercheurs de Butare une ressource fortement sollicitée. Notons en synthèse quelques points sensibles de nos échanges.

La question du rapport entre citoyenneté, conscience morale et morale religieuse a fait l'objet d'un débat entre nous à propos d'un curriculum de préparation au module «Partager des convictions et respecter celles des autres». Ce travail de préparation mettait très opportunément l'accent sur l'intégrité morale et la tolérance entre religions et croyances ; il contenait également quelques postulats qui ne faisaient pas l'unanimité entre nous. Une citation de l'ancien président du Kenya Jomo Kenyatta rapportée dans le curriculum en question était au centre du débat. Kenyatta y présentait l'Eglise comme la conscience morale de la Nation[27].

27 «The church represents the "moral conscience of a nation", and she is expected to spell out what is good or bad, right or wrong, in the public life of a given community.» (Cité par Elly Musafiri dans un document préparatoire).

Un tel postulat pouvait-il être partagé, était-il compatible avec la notion de liberté de conscience telle qu'elle est affirmée dans la DUDH et reprise par la Constitution rwandaise? Quelle posture une telle considération impliquait-elle vis-à-vis d'autres croyances: l'islam, l'animisme, l'athéisme? Mais surtout comment pouvions-nous, dans cette formation, aborder ce que l'on peut considérer comme la faillite morale de l'Eglise pendant le génocide, une faillite qu'elle récuse? Dans le cadre de cette formation, une posture non polémique s'imposait, mais une posture néanmoins réflexive et critique, ouverte aux sentiments des participants.

Nous avons eu un échange à propos du module «S'exprimer en public». Il s'agissait de se mettre d'accord sur l'intention de ce module fortement lié à la fonction d'espace public démocratique que remplissent les dialogues menés au sein des associations. Notre manière de conceptualiser la question de la parole publique était peut-être à la fois en accord avec les pratiques de nos partenaires, qui pratiquent l'«éthique de la discussion» comme M. Jourdain fait de la prose et, en même temps, elle mettait l'accent sur les enjeux d'une expression personnelle et authentique, ainsi que sur l'importance de la pluriperspectivité qui s'exerce dans une assemblée publique, à la fois comme méthode et comme valeur.

Sur la question de la mémoire et de la réconciliation, nous nous sommes demandé dans quelle mesure il était possible de problématiser ces deux notions; de tenir compte du fait que s'agissant de la vérité historique, de la possibilité d'un récit fédérateur, il y avait un débat ouvert. S'agissant d'une politique et d'une pratique personnelle et sociale de la réconciliation, il y avait lieu de mettre en évidence, là aussi, la place laissée à la créativité politique et à la pluralité des expériences. Pour autant, dans un contexte international qui est le lieu d'une véritable guerre idéologique autour du Rwanda et des conflits dans les Grands Lacs, face aux différentes facettes d'un «négationnisme ordinaire» présent dans la société, il importait d'assumer un discours ferme, porteur de la meilleure vérité possible. La contribution de ce module allait du reste se révéler décisive, puisque il était porteur d'une clarté très attendue et restait en même temps ouvert à la complexité.

5.5 L'élaboration des plans de module

Au terme de nos débats, un plan d'enseignement a été établi pour chacun des modules. L'ensemble de ces plans de modules constituait ainsi la première

définition développée du contenu de notre formation ainsi qu'une somme de matériel didactique à l'intention des participants. Des chercheurs et enseignants du CCM ont été sollicités pour mettre sur pied la pédagogie adéquate. On trouvera en annexe la liste des concepteurs et des enseignants.

5.6 La mise en œuvre de la formation dans les sites

La première édition de la formation a été menée en août et septembre 2010. Dans chaque site deux sessions, respectivement de 3 et de 2 jours, ont été organisées. Les participants ont été transportés dans des lieux équipés pour l'enseignement (mobilier, électricité). Les repas étaient organisés pour tous les participants. Du matériel didactique a été laissé à disposition de chaque site. Une rencontre entre sites a été organisée: elle a été l'occasion d'une véritable fête et a créé des liens de solidarité entre les associations. Une coopération s'est instaurée notamment entre les étudiants du SCUR et l'association de Karama à partir de cette rencontre. Un film, tourné pendant les sessions, est en voie de montage. Il est destiné à populariser l'expérience et à préparer le terrain pour un prolongement de l'expérience.

5.7 L'évaluation de la première édition

Pour évaluer cette première édition, nous nous appuierons sur trois sources:

- le rapport de Giuseppe Rullanti, qui a suivi à Butare le démarrage de la formation;
- les évaluations orales et écrites (sur Post-it) des participants[28];
- les évaluations transmises oralement par quelques enseignants[29].

De ces éléments, nous pouvons tirer en synthèse des enseignements décisifs pour d'éventuelles éditions futures. Ces enseignements sont de trois ordres: des enseignements sur l'adéquation du concept, sur l'expérience pédagogique et sur ce que révèle l'expression des participants quant à leurs préoccupations et interrogations liées au devenir de la société. A travers ce troisième volet, nous

28 Les sources écrites provenant des étudiants dominent; il convient de mentionner cette disproportion.

29 Malheureusement, le questionnaire envoyé à tous les enseignants n'a pas eu le succès escompté.

avons voulu lier l'aspect recherche et l'aspect formation de notre action. L'idée d'une co-construction de savoirs était ainsi concrétisée.

5.7.1 Eléments d'évaluation du concept

- L'idée que cette formation devrait permettre à ses bénéficiaires de faire office de démultiplicateurs dans leurs associations a paru ambitieuse. Il a été relevé qu'un gros effort d'appropriation restait à fournir par les participants au terme des journées avant d'être en position de transmettre. Les étudiants du SCUR ont relevé cependant que la matière leur a été directement utile pour leurs interventions à l'école secondaire ainsi que dans des échanges qu'ils ont eus avec des étudiants d'«outre-mer».
- La pertinence des thèmes a été relevée par tous avec une insistance sur les thèmes de l'Histoire et de la mémoire (les éclairages sur les causes et les conséquences du génocide), des droits humains, de la gestion de projet et de la gestion de conflits.
- L'alternance systématique des moments d'animation et des moments de transmission s'est révélée décisive pour ancrer les questions posées dans l'expérience vécue. On peut imaginer de prévoir une répartition temporelle de l'ordre de un tiers / deux tiers de ces deux moments pédagogiques; la partie dédiée à l'animation et à l'expression nécessite en effet un temps conséquent. C'est dans cette partie que l'on peut apprendre énormément des participants et des situations qu'ils traversent.
- Le rapport entre la matière abordée et le temps à disposition pour le faire doit être analysé et repensé.

5.7.2 L'expérience pédagogique

- Les plans de formation se devaient de présenter une assise scientifique sérieuse et de développer un discours pertinent, voire innovant, dans l'actualité sociale et politique du pays. Leur transformation didactique s'est révélée cependant peu aisée: le niveau académique s'est avéré encore trop élevé.
- Pour des raisons similaires, le facteur temps s'est avéré le facteur le plus difficile à maîtriser. Les contraintes dues aux transports et à la concentration

des moments de formation sur quelques journées incitent soit à simplifier le contenu de cette première phase, soit à trouver des solutions pour décentraliser la formation. Giuseppe Rullanti estime que la matière enseignée nécessite de tripler quasiment le temps alloué.

- La possibilité de donner cette formation en kinyarwanda s'avère non seulement indispensable, mais également très précieuse.
- L'intérêt des participants pour l'ensemble des thèmes abordés a été soutenu; Giuseppe Rullanti parle d'enthousiasme.

5.7.3 L'expression des participants: préoccupations, interrogations et espoirs

Faute d'un relevé adéquatement systématique de ce qui a été exprimé par les participants, on retiendra les quelques éléments ci-dessous à titre d'éléments significatifs et non de synthèse exhaustive.

1. A propos de la justice postgénocide

- Les participants ont relevé l'impact extrêmement positif des gacaca dans une perspective de réconciliation;
- des regrets ont été exprimés quant aux faiblesses des réparations aux victimes, à leur isolement et parfois leur désespoir;
- la présomption qu'un bon nombre de génocidaires restent impunis, notamment à l'étranger, a été exprimée;
- la prévention des actions de vengeance a été saluée.

2. A propos des suites du génocide

- Il a été regretté que beaucoup de personnes soient encore privées de sites mémoriaux;
- des préoccupations ont été exprimées quant à l'insécurité que vivent encore certains rescapés;
- la difficulté à soigner les traumatismes du génocide a été relevée, des traumatismes qui se transmettent;
- des participants ont estimé que beaucoup de blessures morales restent muettes et ne sont pas soignées;

- on a estimé que les orphelins du génocide manquent d'un appui moral pour leur éducation et leur formation;
- on a estimé que le mélange des groupes au quotidien, particulièrement dans la jeunesse, ouvrait des perspectives positives.

3. A propos de la mémoire

- Les participants ont exprimé l'idée qu'il n'y avait pas encore de mémoire collective, c'est ainsi qu'ils comprennent les résistances aux commémorations;
- les avis étaient partagés sur la question de savoir s'il était possible de se dire toute la vérité; certains estimaient que la transparence avait progressé, d'autres que la parole reste difficile;
- la persistance du négationnisme est l'objet de préoccupations.

4. A propos du développement du pays et de la société

- Les participants ont fait état de l'espoir qu'ils fondent dans le développement de l'économie et de nouvelles infrastructures;
- les efforts de bonne gouvernance ont été salués avec des regrets pour les lenteurs;
- les participants ont nommé les pistes de développement qu'ils souhaitent voir approfondies: l'économie verte, le développement du pays en matière de sciences et de technologie, l'éducation pour tous, une vache par habitant, le développement touristique (hôtels, parcs[), le développement de la santé publique, la coopération internationale.

5. A propos de la défense des droits et de la justice sociale

- Les participants ont relevé l'absence de logement pour beaucoup et salué les actions de solidarité (la reconstruction de maisons) dans le cadre de l'Umuganda ou à l'initiative de citoyens;
- le chômage et le sous-emploi ont été mentionnés au titre des obstacles à surmonter;
- la pauvreté reste très majoritairement une préoccupation majeure, ainsi que les grandes inégalités de revenus;

- le développement de la santé publique et l'apparition des mutuelles a été saluée par beaucoup de personnes, qui relevaient en même temps les inégalités qui subsistent dans ce domaine;
- d'autres inégalités subsistantes et préoccupantes ont été relevées: l'accès à l'éducation et à la formation (la permanence de l'illettrisme), l'accès à l'eau.

6. A propos de citoyenneté démocratique

- L'accès à la formation sur le principe du mérite a été salué comme un élément de progrès démocratique significatif;
- la promotion des femmes et de l'égalité hommes-femmes a été relevée comme un élément déterminant de la citoyenneté démocratique;
- la création de nouvelles institutions en charge de la médiation sociale, comme la commission, la fonction d'ombudsman, la CNUR, a été relevée comme facteur d'intégration démocratique;
- le progrès de la liberté d'expression et de la liberté de presse a été relevé, mais ce diagnostic ne faisait pas toujours l'unanimité chez les participants.

6.
Les enseignements d'une démarche partenariale: bilan à deux voix

Une collaboration entamée, comme nous l'avons dit en introduction, sur une base d'invention spontanée et de pari sur l'avenir, dans une prise de risques certaine de part et d'autre, nécessite un grand travail d'explicitation. Qu'il s'agisse de nos présupposés, de notre manière de comprendre les réalités au-devant desquelles nous allions, de nos postures dans les démarches de terrain, nos différences ont constitué non pas un obstacle à surmonter, mais une opportunité et un instrument de travail. Notre «moteur de recherche» était alimenté par une confiance mutuelle qui allait très au-delà de rapports collégiaux entre scientifiques. Elle était ancrée dans une véritable solidarité entre personnes. Une démarche de recherche-action menée dans le contexte du Rwanda postgénocide ne permettait guère une posture détachée, elle nécessitait au contraire un engagement négocié et partagé. C'est à la fois une contrainte des circonstances, un choix existentiel et un parti pris méthodologique, comme nous nous en expliquons au chapitre 3. Cela ne signifie pas pour autant que les différences dont nous parlons nous étaient immédiatement claires et qu'aujourd'hui encore nous les percevons de la même manière. C'est la raison pour laquelle il convient d'y revenir dans ce chapitre avec un regard analytique, et d'y revenir à deux voix.

6.1 Les étapes de la démarche

Roland Junod

Revenons tout d'abord brièvement sur les étapes clefs de la démarche et sa dynamique.

1. L'idée du projet naît d'une discussion entre Anastase Shyaka, directeur du CCM, et Roland Junod dans le contexte d'un colloque tenu à Butare en août 2006. L'idée de travailler sur des «sites de citoyenneté» fait mouche.
2. Une première esquisse est rédigée et adoptée par les deux initiateurs en octobre 2006 avec comme idées clefs: le partenariat société civile-Etat dans la refondation de la citoyenneté démocratique, la capacitation des acteurs communautaires, la co-construction de savoirs sur les contextes postconflit et les dialogues intergroupes. L'esquisse est acceptée par le CEDIC.
3. En octobre 2007, Anastase Shyaka est invité à Genève, accompagné de Traoré Nkurayija (recteur de la Faculté des sciences sociales et politiques de l'UNR), pour travailler sur le projet et définir le cadre administratif et financier de la coopération. Le projet est arrêté le 15 octobre. Le résumé[30] insiste sur les concepts clefs: expériences pilotes, éducation informelle à la citoyenneté démocratique, conflits identitaires et de mémoire.
4. Le projet est accepté par le CEDIC en novembre 2007; il est doté de 80 000 francs suisses, d'autres recherches de fonds sont prévues. Le CCM contribue pour une part importante. Une équipe d'accompagnement formée de chercheurs du CEDIC est nommée.
5. Un séminaire de démarrage a lieu à Butare en avril 2008 en présence des deux équipes au complet. Il comprend quatre volets:

30 La recherche-action menée en partenariat entre des chercheurs rwandais et suisses a pour objet d'analyser et de soutenir des expériences pilotes menées par des acteurs communautaires dans le contexte postgénocide du Rwanda actuel. Au cours d'un processus de recherche participatif impliquant les acteurs de terrain, ces expériences seront analysées pour leur valeur d'éducation (non formelle) à la citoyenneté démocratique. Une attention particulière sera portée sur la gestion des conflits identitaires et de mémoire. Des bénéfices sont escomptés pour la formation des acteurs associatifs de terrain ainsi que d'une manière plus générale des travailleurs sociaux.

- un volet de formation réciproque : Paul Rutayisire, complété par l'équipe du CCM, introduit le problème des conflits de mémoire, le team genevois introduit la méthode de la recherche-action;
- un volet organisationnel : discussion de la répartition des tâches, des modes de collaboration à distance et des outils de suivi, acceptation de la méthode du journal de bord;
- un volet brainstorming: échange sur nos questionnements, nos espoirs, nos convictions, notre appréciation des obstacles. Les échanges confirment la haute importance que nous accordons à des espaces de dialogue communautaire, indépendants des scènes de la justice, l'espoir que nous fondons dans la force de la culture rwandaise et dans la volonté de la jeune génération de ne pas se laisser piéger par le passé;
- un volet terrain : ce sont les premières démarches de terrain regroupant les deux équipes.

6. En janvier 2009, une subvention de 30 000 francs est obtenue du Service de la solidarité internationale de l'Etat de Genève pour la mise sur pied et la réalisation du programme ECD.
7. Le séminaire d'avril 2009 fait suite à une année de démarrage difficile en raison de problèmes administratifs dont nous dirons quelques mots. Les premiers extraits de journal de bord ont été échangés, deux notes théoriques ont été produites. Le séminaire permet de revenir sur la méthode du journal de bord, de préciser les résultats scientifiques escomptés et surtout de préparer, d'animer et d'évaluer ensemble des rencontres sur les sites.
8. Le séminaire d'octobre 2009 permet de nouvelles démarches de terrain, très riches et très encourageantes. Le programme ECD est mis sur pied (cf. chapitre 9). Un temps de discussion est nécessaire pour s'approprier collectivement l'idée de formation à la citoyenneté démocratique. Il est débattu de la manière de poursuivre la recherche à travers les moments de formation.
9. Le programme de formation est mis en œuvre en août-septembre 2010. Giuseppe Rullanti accompagne le démarrage. Le CCM a fait appel à l'ensemble de son team et à des collègues de l'UNR. La formation éveille un grand intérêt et une participation enthousiaste.

10. Parallèlement, un projet expérimental démarre sur le thème de «la génération d'après». Il est animé par Ernest Mutwarasibo et Roland Junod. Il dessine la continuité de notre coopération et s'appuie sur la conviction partagée qu'une part essentielle du poids de la réconciliation repose sur la génération d'après, c'est-à-dire sur les jeunes gens de tous les groupes qui ont vécu le génocide en tant qu'enfants, en subissent les conséquences et portent le poids de la reconstruction.
11. Le séminaire d'avril 2011 est consacré à l'évaluation globale de la recherche-action. Un travail en commun est mené sur la base du plan du rapport. La dynamique n'est pas facile, elle confirme la difficulté de faire une place au travail scientifique dans la phase qui suit les démarches de terrain. Des rencontres d'évaluation sont menées dans chacun des sites avec la méthode SEPO (Succès – Echecs – Potentialités – Obstacles).

6.2 Le cadre institutionnel et administratif: opportunités et obstacles

La coopération entre le CCM et la HETS ne s'arrêtait pas au projet de recherche-action. Il était lié à une entente plus générale entre l'Université nationale du Rwanda (UNR) et les Hautes écoles spécialisées de Suisse occidentale (HES-SO) dont la Haute école de travail social de Genève, initiatrice de cette coopération, fait partie. Cette entente, dont les termes étaient fixés dans une convention, a offert le grand avantage, durant toute la période de la recherche, de me permettre de faire des séjours réguliers au Rwanda pour des missions variées.

Il m'a été offert de donner un séminaire de philosophie politique au sein du Département des sciences sociales et politiques de l'UNR, intitulé «La construction du vivre ensemble ou les chantiers de la démocratie entre éthique, politique et droits». Je suis intervenu dans deux conférences internationales organisées par le CNLG, mes collègues du CCM étant membres du comité d'organisation. Dans la première d'entre elles, j'ai présenté une réflexion sur le concept de génocide, dont les mésusages sont au centre de la question du négationnisme et de la thèse du double génocide[31]. Dans la seconde, j'ai eu l'occasion de dire ma pré-

31 Cette contribution a été publiée dans *La Nuit rwandaise* (2012, n° 6).

occupation pour le «négationnisme ordinaire», tel qu'on peut le trouver dans la société rwandaise.

Je souhaitais en substance attirer l'attention sur l'enjeu de la reconquête d'une image positive de soi pour de nombreux Rwandais, en particulier les enfants et les proches des génocidaires. Un enjeu qui requiert un travail patient et douloureux dans la durée, une pédagogie appropriée bien plus qu'une approche «chirurgicale» ou punitive. En cela, j'exprimais une préoccupation qui somme toute était à l'œuvre dans les sites.

Enfin, j'ai eu le privilège de donner un enseignement dans la première édition du *Master's Programme Genocide Studies ans Prevention* mise sur pied par mes collègues du CCM. Cet enseignement, intitulé «La pensée et la création à l'épreuve des génocides», m'a permis de tenter une approche comparative entre les génocides européens et le génocide des Tutsi au Rwanda, et de faire le point sur «ce que les génocides font à la pensée». Surtout, il a été l'occasion d'échanges intenses avec les étudiants: de jeunes adultes, engagés pour la plupart, qui comptaient plusieurs rescapés dans leurs rangs.

La séquence de ces interventions variées a été bénéfique pour la recherche-action: elle a permis une flexibilité et une fréquence de rencontres que le financement de la recherche, seul, n'aurait pas permis. Surtout, elle a installé dans la durée le dialogue entre chercheurs, elle a nourri nos échanges de débats menés sur différentes scènes et de rencontres avec d'autres chercheurs, rwandais et internationaux.

Sur le plan institutionnel et administratif, nous nous sommes heurtés à un problème qui s'est avéré des plus redoutables et qui a mis notre travail en grande difficulté à plusieurs reprises: la dépendance du CCM à l'égard du Département administratif et financier (DAF) de l'Université nationale du Rwanda quant à la gestion de l'argent versé par la HETS. Cet argent était géré par ce département et sa mise en disponibilité se heurtait aux plus grandes difficultés. Il ne convient pas de s'attarder ici sur ce problème qui demande à être réglé pour l'avenir. Nul doute cependant qu'il a constitué le principal obstacle que nous ayons eu à affronter, il nous a menés au bord du découragement. Les chercheurs éprouvaient de telles difficultés pour libérer l'argent nécessaire aux démarches de terrain qu'ils en allaient souvent de leur poche; le démarrage de la recherche, puis le rythme des démarches de terrain s'en sont trouvé entravés; le démarrage du

programme de formation a été retardé de trois mois alors que je m'étais déplacé pour cette occasion.

La gestion de l'agenda s'est avérée également très difficile pour le CCM puisque nos rencontres n'étaient jamais à l'abri d'injonctions de dernière minute faites au directeur et aux chercheurs du CCM: le suivi des élections, une convocation éclair du recteur, la révision d'un rapport du Sénat… Sans la flexibilité que permettait l'ensemble des collaborations dont j'ai parlé plus haut, il eût été difficile de mener la recherche à son terme.

6.3 Des légitimités, des ancrages et des rapports aux acteurs de terrain différenciés

S'il importe d'expliciter face à nos lecteurs ce qu'impliquaient nos ancrages différents, c'était évidemment en premier chef une exigence face à nos partenaires de terrain. Nous avons partagé d'intenses réflexions, nous avons mené ensemble un certain nombre de démarches dans les sites, nous y avons assumé des points de vue, le tout en partant de légitimités et d'ancrages différenciés. Je me propose de restituer dans un tableau la manière dont on peut caractériser ce différentiel de manière tant soit peu systématique pour le commenter ensuite.

Des légitimités, des ancrages et des rapports aux acteurs de terrain différenciés

	CCM	HETS
Mission	Service à la communauté	Recherche appliquée (RA): formation des acteurs communautaires dans un contexte postconflit
Rôle	Co-conception du projet	Co-conception du projet
	Pilotage scientifique et organisationnel des démarches de terrain	Pilotage méthodologique de la RA
	Démarches de terrain	Participation occasionnelle aux démarches de terrain
Légitimité	Insider mandaté par l'Université nationale: une légitimité a priori	Outsider invité: une légitimité à inventer

Valeurs de référence	Les valeurs affirmées dans la Constitution du Rwanda de 2003	Les valeurs affirmées dans la Constitution du Rwanda de 2003
	La solidarité avec les victimes et les acteurs de la reconstruction	La solidarité avec les victimes et les acteurs de la reconstruction
	La refondation de la citoyenneté rwandaise	L'exercice dialogique d'une «citoyenneté globale» (la coresponsabilité pour le monde)
Intérêts scientifiques prioritaires	Analyse de terrain, chemin des opportunités des processus de réconciliation	Méthodologie d'intervention dans les communautés en situation postconflit
	Méthodologie des dialogues communautaires et de la gestion de conflit	Méthodologie des dialogues communautaires et des dialogues intergroupes
		Théorie de la citoyenneté (entre philosophie politique et anthropologie)
Expertise	Compétences disciplinaires en histoire, droit, sciences de l'éducation, gestion de conflit, éducation pour la paix	Compétences disciplinaires en philosophie politique, sciences politiques, théorie de l'action communautaire, recherche-action, développement social local
	Expérience du travail parlementaire	Expérience dans la politique de la jeunesse et dans l'action communautaire de quartier
	Pratique des dialogues communautaires et de la gestion de conflit	Ingénierie de formation
Relation aux acteurs de terrain	Fonction de facilitation, d'orientation, de formation, de reconnaissance publique	Solidarité témoignée et explicitée Regard distancé et impliqué à la fois

Lorsque nous sommes revenus sur nos ancrages différenciés au cours de notre séminaire d'avril 2011, mes collègues du CCM ont insisté sur des proximités que je ne savais pas aussi prononcées au départ: une proximité sur les valeurs de référence, la recherche d'une posture à la fois contributive et critique face à la politique de réconciliation. La question de la liberté académique laissée aux chercheurs du CCM, de leur loyauté envers la politique de l'Etat ont été problématisées dès les premiers entretiens avec Anastase Shyaka.

Ma crainte à l'époque du démarrage était que l'on attende de nous que nous rapportions des *Success Stories* (c'était une expression utilisée par

Fatuma Ndangiza à l'occasion d'une de nos premières rencontres) à l'appui d'une belle image de la politique de réconciliation, avec le risque de négliger les zones d'ombre. Et d'ailleurs, qui étions-nous pour exercer une distance critique face à des expériences exemplaires qui suscitaient tant d'espoirs?

Au cours de nos visites dans les sites, nous étions en effet pris dans cette tension entre une approche qui valide et une approche qui interroge. Nous nous sommes cependant donné dans la durée les moyens de travailler cette tension en finesse. Tout particulièrement dans ces occasions privilégiées où nous avons préparé, mené et évalué ensemble les visites dans les sites. Il faudrait être en mesure de restituer l'ensemble de nos discussions pour expliciter pleinement ce que ces échanges ont produit: un foisonnement libre de réflexions, de perceptions confrontées, d'intuitions, d'inquiétudes et d'espoirs.

Dans nos relations aux acteurs de terrain dans les sites, nous sommes intervenus clairement en team et avons partagé l'animation des rencontres. Je ne puis dire dans quelle mesure nos rôles et nos postures ont été perçus de manière différenciée, nous avons en tout cas assumé ces différences et peut-être se sont-elles révélées être un instrument de travail tout à fait opérant. En particulier, je ne me suis jamais privé de «déterritorialiser» les questions qui se posaient en expliquant pourquoi lesdites questions avaient toute leur pertinence sous d'autres cieux et sur d'autres scènes, alors que mes collègues s'employaient à contextualiser ces mêmes questions, à les rapporter à ce qu'ils percevaient des développements à l'œuvre dans l'ensemble du pays. Certainement, mes collègues rwandais se sentaient-ils concernés plus intimement que je ne l'étais. Justin dit dans ce rapport combien la question du «courage de vivre» résonnait en lui, les autres ont insisté sur le respect et l'admiration que leur inspirait l'action de nos partenaires, à tel point que parfois, en lisant les journaux de bord, je craignais que l'on perde cette fameuse «distance réflexive». Je ne me sentais pas moins interrogé très personnellement sur ce qui est au fondement de la solidarité humaine et sur ce qui l'assassine.

Ces démarches de terrain menées dans les sites ont constitué pour moi ce que peut-être un chercheur peut vivre de plus fort. Notre implication partagée, avec des yeux différents, s'est avérée opérante à mes yeux pour trois raisons décisives.

- cette implication exerçait un effet de reconnaissance immédiatement perçu et salué comme tel par nos partenaires: ils ont dit de différentes manières



Le démarrage de la recherche en avril 2008

qu'ils nous considéraient en quelque sorte comme des membres de leurs communautés ;

- nous avons fait appel systématiquement à l'expression de tous et au respect de la pluralité des opinions ;
- nous ne nous sommes pas munis d'une armure académique, nous nous sommes au contraire exprimés en tant que personnes traversées d'interrogations proches de celles de nos partenaires.

En mai 2012, je me suis expliqué face à un collectif de chercheurs *(Les Midis de la recherche)* sur le sens de ma participation à cette recherche. J'ai intitulé cette présentation « Faire de la recherche en terre lointaine… et rechercher le bonheur de qui ? » J'ai expliqué à cette occasion que je revendiquais le caractère politique de mon travail en terre lointaine, pour autant qu'il soit imprégné d'une éthique scientifique exigeante, et surtout qu'il soit extrêmement respectueux de l'action qu'inventent les acteurs sur cette terre lointaine (une terre rouge et volcanique)[32].

32 Cela peut paradoxal, mais une posture qui assume en l'explicitant le caractère politique d'une implication mesurée me paraît beaucoup plus modeste qu'un engagement qui se drape de neutralité académique ou technique. S'agissant du Rwanda, on ne peut que s'effrayer des dégâts

J'ai résumé en quelques points la posture, indistinctement éthique, scientifique et politique, que j'ai cherché à assumer:

- l'explicitation de l'ancrage existentiel de mon intérêt (et secondairement académique), de mon propre rapport aux désastres de l'Histoire, une conception modeste et prudente de la réconciliation;
- la défense d'une conception pluraliste de la citoyenneté;
- la recherche d'une juste posture entre la recherche de la vérité historique, la diversité des récits, la reconnaissance de toutes les victimes et le refus du négationnisme (sous la forme de la thèse du double génocide);
- l'approfondissement des espaces de dialogue et de toutes les formes d'espaces publics.

6.4 La coopération scientifique à l'épreuve

Si l'on veut évaluer les avancées et les difficultés de notre coopération scientifique, il est indispensable de les rapporter aux difficultés intrinsèques de la méthode de recherche-action intégrale. On peut dire sans aucun doute que ces difficultés propres à la méthode compliquaient les termes de notre coopération «intercontinentale». Quelles sont ces difficultés intrinsèques? Pour notre part, nous en identifions essentiellement trois qui sont intimement liées:

La première difficulté est générique: en insistant sur l'intégralité de la recherche-action, en pariant sur l'implication des acteurs dans la recherche, sur une intégration organique et évolutive dans l'action, le modèle de la RAI privilégie tendanciellement l'action sur la recherche. Une RAI réussie, selon André Morin, donne aux acteurs la capacité d'avoir un discours éclairé sur leur propre action. Mais que peut-on restituer de ce discours à la communauté scientifique, comment le mettre en perspective? C'est, entre autres, la difficulté du présent rapport.

La seconde est liée à la première: comment définir la position exacte du chercheur? On s'en souvient, André Morin (2003 : 30) définit cette position comme

occasionnés par des chercheurs qui mènent une guerre idéologique à travers la recherche. Sans parler de l'hypocrite neutralité de la Coopération au développement suisse sous Habyarimana…

celle d'un préposé, mais comment exercer cette fonction, est-elle comprise ainsi par les partenaires de terrain ?

La troisième difficulté est liée au recueil de données. Très concrètement, comment les chercheurs pouvaient-ils à la fois animer les rencontres, se rendre disponibles aux échanges et recueillir les informations nécessaires au travail scientifique ? Comment peuvent-ils capitaliser ces données et les transmettre au collectif de recherche ?

A propos de la première difficulté, je dirais qu'elle situe clairement la limite de notre travail. Comme nous l'avons dit plus haut, le modèle de la RAI s'inscrit dans un modèle de scientificité non positiviste, il accepte la validité d'énoncés conjecturaux relatifs à des situations concrètes situées localement et historiquement. Il n'en reste pas moins que nous aurions pu développer pleinement le potentiel de la méthode si malgré tout nous avions pu, tout au long de la recherche et dans la phase de rédaction du rapport, systématiser la triangulation des théories et des savoirs.

Comment l'expérience des sites résonne-t-elle avec d'autres expériences analogues menées dans le pays, comment tranchent-elles avec le quotidien d'autres communautés, comment nos conclusions entrent-elles en débat avec d'autres discours scientifiques ? Nous avons été courts dans ce travail ! Peut-être à l'occasion d'une prochaine recherche faudrait-il l'anticiper et l'organiser de manière plus conséquente. Peut-être faudrait-il donner tout le poids et le temps qu'il mérite au travail sur les données au terme de la démarche.

La seconde difficulté est celle que peut-être nous avons le mieux maîtrisée dans l'intervention, comme l'indiquent mes commentaires précédents, celle qui nous a permis une certaine originalité dans le mode d'agir. Nous avons su, je crois, déconstruire la position de pouvoir que nous conférait notre position, jouer la transparence et tenir pleinement, en improvisant au besoin, notre rôle de facilitateurs.

La troisième difficulté nous renvoie à l'échec relatif (ou succès mitigé) de la méthode du journal de bord. Cette méthode tranchait-elle avec le mode de travail habituel des chercheurs, était-elle trop exigeante en temps, exigeait-elle un travail d'appropriation plus conséquent ? De tout cela un peu, si je crois ce qu'en disent mes collègues du CCM. Je crois aussi que le défi était pour eux d'être

«chercheur chez soi», d'aborder un contexte lourdement chargé existentiellement avec des questions et des ambitions théoriques pointues.

Et pourtant, cet échec relatif m'encourage à insister: pour être productif de savoirs pertinents, un collectif de recherche-action se doit d'être doté de fortes compétences en recherche qualitative; les facilitateurs communautaires ont tout à gagner à se faire «anthropologues chez soi». Fatoumata Ouattara (2004), à qui j'emprunte l'expression d'«anthropologie chez soi» insiste du reste sur le fait que les risques interprétatifs ne sont pas moins grands pour les chercheurs locaux que pour les chercheurs invités, ce qui appelle un espace de visibilité et de réflexivité de la démarche de connaissance. Le journal de bord reste à mes yeux l'instrument qui donne aux outsiders comme aux insiders à la fois une mémoire de l'observation et les moyens d'une mise à distance critique[33].

6.5 Les bénéfices du partenariat du point de vue de la HETS

L'ensemble de ce rapport est une illustration de ce que peut produire, tant du point de vue des connaissances que sur le plan de l'appui aux acteurs de terrain, une coopération Nord-Sud souhaitée et inventée par quelques chercheurs. Je souhaiterais dire en quatre points la valeur d'une telle coopération pour un chercheur, en termes de confrontations et d'apprentissages.

- La confrontation avec des fonctionnements institutionnels très différents entraîne certes une insécurité permanente quant au respect du cadre contractuel. Mais dans le même temps, cette insécurité, qui oblige à une révision continuelle des plans et des agendas, nous pousse à aiguiser le sens de ce que nous faisons.
- L'expérience la plus précieuse est celle de la confrontation de nos regards dans les moments de travail en commun (les séminaires et les démarches de terrain). Ces moments-là ont une valeur de formation unique. Ils nous mettent dans l'obligation de déconstruire en permanence ce que nous croyons savoir du lien social et de ce qui le fonde. En définitive, nos objectifs, notre ambition et nos moyens étaient certes modestes, mais les questions qui nous travaillaient étaient des questions génériques: qu'est-ce

33 Cf. en Annexe 3 la note théorique consacrée à la méthode du Journal de bord du chercheur.

qu'une société, sur quoi repose la solidarité humaine, comment sort-on des grands désastres ?

- Bien plus, cette expérience des regards croisés dans la durée de la démarche est ce qui fait à mes yeux la légitimité et la force d'une telle coopération. Cela m'a permis notamment de mesurer, pour mieux le transmettre à mes étudiants, le désastre des projets conçus hors sol, aveugles à l'*impérialisme épistémologique*[34] qu'ils exercent. Cela m'a permis dans le même temps d'assumer sans réserve un pouvoir d'interrogation et d'interpellation pour pousser mes interlocuteurs à expliciter ce qu'ils pensent et ce qu'ils savent, et à exercer avec moi un regard décalé.
- Enfin, la possibilité d'être mis en situation, de poursuivre un questionnement dans la durée avec mes partenaires rwandais et de partager ces questionnements avec des collègues, des étudiants et des chercheurs suisses, européens et de la diaspora africaine[35] dessinait pour moi quelque chose qui s'approche de l'exercice d'une *citoyenneté globale*. L'idée que nous partageons non seulement des intérêts scientifiques mais également une coresponsabilité pour le monde, selon l'expression d'Hannah Arendt (2001) dont je n'ai pas peur d'abuser, est l'idée sur laquelle je me suis appuyé. S'agissant d'une histoire aussi douloureuse que celle du génocide des Tutsi au Rwanda, avec les tempêtes de culpabilité, de déni et de conflits idéologiques qu'elle soulève dans toutes les nations (compromises ou *bystanders*), tenter de concilier le juste et le vrai est une tâche des plus difficiles, mais une tâche incessible. J'ai eu le privilège de m'y essayer.

6.6 Les enseignements de la recherche-action en partenariat du point de vue du CCM

Paul Rutayisire et l'équipe du CCM

En nous concertant sur les réponses à donner à cette question, trois idées sont sorties de nos échanges :

34 J'emprunte cette expression à un collègue anthropologue de Genève, José Marin.

35 La démarche et ses interrogations ont été présentées en formation de base et en formation continue, dans deux Midis de la recherche ainsi que dans trois colloques internationaux.

6.6.1 La participation à la reconstruction de la cohésion sociale

Cela peut paraître étrange pour quelqu'un qui est à l'extérieur de l'Université nationale du Rwanda, mais un des objectifs de cette dernière est d'offrir ses connaissances et son expertise à la communauté. L'image classique d'une université est celle d'une institution renfermée sur elle-même, fournissant des connaissances aux futurs experts et leaders du pays, sans se préoccuper du monde environnant, sauf pour des besoins de laboratoire ou de recherche de preuves pour légitimer ce qui est enseigné en théorie.

En entrant en partenariat avec les associations locales comme nous l'avons fait dans l'exécution de ce projet, avec ce que cela a comporté au niveau du donner et du recevoir, les chercheurs du CCM ont contribué au transfert et à la constitution de connaissances directement utilisables puisqu'elles répondent aux questions et aux besoins exprimés tant par les membres de l'association que par les chercheurs eux-mêmes.

Enfin, un dernier facteur à préciser, mais qui mériterait plus de développement: l'engagement de l'Université nationale du Rwanda et du CCM en particulier au service de la communauté n'est pas seulement un choix stratégique judicieux, c'est aussi une participation à la réparation des fautes collectives commises, notamment celles de tous ces intellectuels formés dans cette institution et qui ont été les concepteurs et les coordinateurs du génocide.

6.6.2 L'acquisition de nouvelles connaissances ou l'apprentissage personnel

La recherche-action que nous avons menée avait un cadre théorique qu'il fallait maîtriser, des contraintes d'ordre méthodologique et éthique qu'il fallait appliquer et des données brutes qu'il fallait interpréter. Le chercheur ne va pas rencontrer des membres des associations dans une attitude de donneur de leçons. Certes, il donne ce qu'il possède, mais il est là aussi pour apprendre en se laissant interpeller par la réalité. Il n'est pas étonnant que nos extrapolations faites à partir d'autres contextes aient été contredites sur plus d'un point ou que nous ayons découvert de nouvelles dynamiques ou situations que l'on ne connaissait pas. Partant de notre expérience dans le cadre de cette recherche action, le ressourcement continu ou le va-et-vient entre l'observation du terrain

et la théorisation nous est apparu comme la seule garantie d'une meilleure connaissance des réalités locales en perpétuelle mutation.

6.6.3 L'expérience d'un dialogue fructueux Nord-Sud entre les chercheurs

Pour plusieurs raisons, surtout après le génocide des Tutsi, le Rwanda est devenu un objet de curiosité pour des chercheurs du monde entier. Souvent, les publications n'aident bizarrement pas le lecteur, mais le plongent au contraire dans une grande confusion. Dans la production résultant de cette attention, le bon côtoie le mauvais ; et sur certains aspects, je pense à toute une production négationniste véhiculée sur internet, le mauvais prend le dessus. L'actualité du Rwanda dans les débats scientifiques et journalistiques n'est pas une garantie de la qualité. Des stéréotypes et des hypothèses désuètes sont repris par paresse intellectuelle, impérialisme culturel ou pour légitimer des intérêts particuliers.

Dans notre recherche-action, l'état du départ était de comprendre et d'échanger : une attitude complètement différente de celle de la démonstration d'une thèse préconçue. Les précautions méthodologiques et éthiques nous ont permis de nous laisser interpeller par la réalité. Nos collègues du Nord se sont rendus compte, entre autres, que les Rwandais ne sont pas plus silencieux ni cachottiers de la vérité que les autres peuples.

Cette affirmation constitue un thème récurrent dans la production littéraire actuelle ; si on la prenait à la lettre, communiquer avec les Rwandais serait impossible, comme de tenir un discours sur eux. Notre interaction a prouvé le contraire. Nous, les Rwandais, nous avons appris de nos collègues du Nord à nous exercer, à nous distancier des réalités pour poser un regard scientifique crédible sur ces dernières.

6.7 Les résonances du projet avec l'histoire des chercheurs

A plusieurs voix

Nous avions proposé à tous les chercheurs impliqués de se donner le loisir d'évoquer les résonances que cette expérience de recherche-action éveillait en eux. Dans un travail comme celui-là, les émotions et les confrontations

bousculent en permanence la pensée des chercheurs. Certains d'entre nous, comme Justin ou Elly, ont restitué dans leurs rapports quelques-unes des réflexions qu'ils en ont tirées. Alida, Giuseppe et moi-même avons souhaité rédiger quelques lignes à ce sujet.

6.7. 1 Les résonances chez Alida Furaha Umutoni

Il n'est pas facile de pouvoir se distancier et d'inscrire le projet dans l'histoire de chacun des chercheurs impliqués dans la recherche-action. En effet, le projet de citoyenneté démocratique et de réconciliation au Rwanda ouvre une fenêtre de réflexion sur le passé, le présent et les projections tant individuelles que communes/sociétales.

Comme pour les membres des sites de citoyenneté, chacun des chercheurs a trouvé que le projet traitait de questions sensibles qui se posent après le génocide. Il s'agit par exemple de la reconstruction du tissu social, de la réconciliation, de la justice et de *Ubunyarwanda*.

Il va de soi que les chercheurs et les membres des sites partagent des éléments communs. Ce sont leurs questionnements autour du génocide. Ce génocide interpelle la solidarité humaine universelle pour la reconstruction de soi et partant, pour la reconstruction du pays.

La question qui se pose ici est celle de savoir comment envisager une reconstruction ou une réconciliation quand on a perdu ses parents, frères et sœurs ? Est-ce dans la justice ou ailleurs que l'on peut trouver la solution ? Quel est l'impact du projet dans l'histoire du chercheur ?

A la différence des membres des sites de citoyenneté, le chercheur est isolé et essaye de définir sa voie de sortie de crise (la plupart du temps, celle qui est déjà prévue par les institutions) ou de mieux s'habituer à la situation.

Pour ma part, ce projet fut un temps d'interrogation et de réflexion sur l'essence des mots contenu dans le projet. Il s'agira avant tout de la réconciliation. Ici, la réconciliation sous-entend celle qui est attendue entre les individus après le génocide. Je ne me rappelle plus le nom de l'auteur qui disait qu'on pouvait réconcilier des points de vue, mais qu'il n'était pas approprié d'utiliser ce vocable pour une question de vie. Ensuite, c'est la reconstruction du tissu social qui a éclaté pendant le génocide.

Comme dit plus haut, la démarche d'un chercheur diffère de celle des membres des sites / associations. Pour ces derniers, ils ont un point commun : la pauvreté. Ils se sont réunis autour d'un projet dans le but de se développer économiquement et de se rencontrer pour discuter du passé et de l'avenir. Pour un membre, l'association peut être considérée comme sa famille et le lieu où les problèmes sont régulés.

Enfin, c'est la terminologie «Citoyenneté démocratique / *Ubunyarwanda*». Le terme citoyenneté renvoie à l'idée d'une appartenance, des droits et des devoirs. Une personne / un citoyen appartient à un Etat et il est connu que l'Etat a le devoir de protéger la personne. Pour le cas du Rwanda, pendant le génocide, l'Etat a failli à ses obligations. A ce niveau, la question qui se pose est de savoir comment le citoyen s'est comporté face à l'acte de l'Etat ? Ici, il est assumé qu'en démocratie, le citoyen dispose d'une souveraineté politique.

La citoyenneté démocratique dépend du niveau de démocratie qui existe dans la société où le citoyen est exposé pour pouvoir lui permettre de se comporter d'une manière ou d'une autre vis-à-vis d'une situation.

Jean-Jacques Rousseau définit le citoyen comme un être éminemment politique (la cité) qui exprime non pas son intérêt individuel, mais l'intérêt général. Cet intérêt général ne se résume pas à la somme des volontés particulières, mais la dépasse. C'est ce citoyen qu'il faut inventer au Rwanda (dans les sites de citoyenneté) pour pouvoir parler de *Ubunyarwanda*.

Ce projet de recherche-action constitue un apprentissage à l'exercice des valeurs démocratiques non seulement pour les sites de citoyenneté, mais pour moi-même. Ce projet a permis de voir combien au niveau local (base), des personnes avec un minimum de connaissances sont capables de se définir une façon du vivre ensemble.

6.7.2 Les résonances chez Roland Junod

6.7.2.1 Les résonances

Dans le type de recherche-action que nous avons mis en œuvre, il y des moments incontournables où chacun de nous est amené à dire «je», à chercher les mots qui disent ce qu'il partage et ce qu'il comprend de «cette» histoire. C'est une exigence épistémologique autant qu'éthique. Nous avons pu prévoir et

préparer ces moments dans les rencontres avec nos partenaires de terrain. Pour autant, la manière dont ils ont perçu et reçu notre engagement au cours de nos échanges n'a certainement pas cessé d'évoluer et, même si notre démarche a été appréciée par nos interlocuteurs, il n'est pas certain que, forts de la confiance et même de l'engouement soulevé par notre partenariat à certains moments, nous ayons écarté tous les malentendus.

Au-delà de la reconnaissance que nous leur apportions, du soutien qu'ils attendaient de nous, avons-nous su faire comprendre quelle était la tâche de pensée que nous nous étions assignée, comment nous-mêmes étions embarqués avec nos différentes histoires, nos espoirs et nos interrogations dans ces rencontres régulières ?

Entre chercheurs, nous avons parfois abordé ce genre de questions, plutôt dans des intermèdes. Nous avons commencé ce parcours de quatre ans en partageant nos représentations de l'évolution de la société rwandaise, en explicitant les questions et les espoirs qui nous habitaient. Nous nous sommes livrés sans réserve avec nos questionnements et nos émotions.

Mais ce parcours nous a-t-il transformés, a-t-il changé notre manière de voir? Et finalement, a-t-il permis à chacun de nous de se connaître dans cette confrontation avec l'angoisse et l'espoir renaissant qui habite chacun des acteurs ?

«Connais-toi toi-même !», cette exigence socratique n'a cessé de m'habiter, mais elle ne suffira pas à légitimer mon implication, infiniment modeste bien sûr, dans le devenir de la société rwandaise. Au demeurant, il ne m'a jamais été demandé de me légitimer (peut-être aurais-je souhaité qu'on me le demande), mais la question de la légitimité a été en permanence dans mon esprit.

J'appartiens en effet à un pays qui s'est lourdement fourvoyé dans son soutien au régime d'Habyarimana, à travers l'engagement massif et complice de sa Coopération au développement, qui a fait preuve d'une cécité coupable dans les années qui ont précédé le génocide. Dans un article de synthèse sur le génocide (Junod, 2005), j'ai dit ce que j'avais à dire de cette faute historique. J'ai essayé également, dans ce même article, de rendre compte des manipulations identitaires qui ont préparé le génocide, de rendre visibles les liens idéologiques et historiques avec les racismes européens, de rappeler les responsabilités historiques majeures de l'Europe colonisatrice. J'ai essayé enfin de mettre à mal un certain regard «hypocritement distancé» des Européens sur un «génocide africain».

Aujourd'hui, je me rends compte que la tâche que je m'étais donnée, la tâche de transmettre à un public suisse, à mes étudiants et à mes collègues ce que je comprends de cette histoire et de la société rwandaise actuelle, est loin d'être achevée. Bien plus, le travail de reconnaissance de ce génocide est même périodiquement menacé par le discours du double génocide. Les enjeux de reconnaissance et de négation traversent tous les discours, en Europe comme au Rwanda, jusque dans la littérature scientifique qui fait référence. Une véritable guerre idéologique, ravivée par la guerre au Congo, pollue l'opinion. Français, Belges ou Suisses sont touchés par le génocide des Tutsi dans l'image qu'ils ont d'eux-mêmes et le déni des fautes passées, auquel beaucoup s'accrochent encore, fait écho aux mouvements de déni et de négation présents dans la société rwandaise et dans la diaspora. C'est la raison pour laquelle, dans mon engagement, il en va autant de ma tâche d'enseignant et de chercheur que de citoyen : plus que jamais, conjuguer lucidité et solidarité est une exigence cruciale.

Pour autant, ce qui résonne de mon histoire dans cette recherche, ce n'est pas la culpabilité du citoyen qui a omis de demander des comptes au Département des affaires étrangères de son pays au moment où il l'aurait fallu. C'est bien plutôt la sourde inquiétude de ma génération de l'après-guerre européen de ne jamais pouvoir prendre congé d'un passé de génocides et de guerre. De n'avoir aucune réponse suffisamment forte à transmettre face à la puissance de destruction qui s'empare périodiquement d'hommes très ordinaires, dans des continents différents, à travers des mécanismes insupportablement semblables.

Tout ce qui a traversé mon histoire me vient à l'esprit lorsque j'essaie de penser l'avenir avec mes interlocuteurs de la recherche et je m'aperçois aujourd'hui que je n'ai jamais hésité à en faire état, en particulier dans mes échanges avec de jeunes Rwandais. Il m'est arrivé, par exemple, d'évoquer les délires idéologiques de la bande à Baader, nés dans une enfance pas si différente de la mienne : une enfance baignée dans un optimisme social et consumériste, mais mal protégée par un passé grossièrement replâtré. Il m'est arrivé d'évoquer le désespoir des jeunes Arméniens qui se sont livrés à des actes terroristes, 80 ans après le génocide de leurs arrière-grands-parents, faute d'avoir obtenu pour eux la reconnaissance qui leur est due. Je n'ai pas hésité non plus à évoquer la quête identitaire des enfants que j'ai élevés qui, bien que décemment protégés dans leur existence familiale et sociale, n'ont pas évité une confrontation douloureuse et longuement incertaine avec l'identité juive dont ils ont hérité, avec cette

appartenance à un peuple dont on a considéré à un moment donné qu'il était de trop sur la terre.

6.7.2.2 Mon implication personnelle face aux partenaires de terrain

Le cadre des dialogues communautaires, tels que nous les avons pratiqués, ne prêtait certes pas à des éclaircissements biographiques et historiques. Il n'en importait pas moins de dire d'emblée ce qui m'autorisait à m'inviter à Karama, à Butare ou à Gahini dans des assemblées regroupant des rescapés, des veuves du génocide, des femmes de prisonniers ou une jeunesse pleine d'interrogations et quelques génocidaires libérés. Alors que pour mes collègues du Centre de gestion des conflits, investis d'une mission de «service à la communauté» et enracinés dans une même histoire, la légitimité d'une mission d'écoute et de «renforcement des capacités» était, à leurs yeux et à ceux de nos partenaires (mais peut-être nuanceraient-ils tous deux cette affirmation), marquée par une évidence quasi organique. Ma légitimité à moi demandait à être explicitée. Je crois avoir défini ainsi, lorsque l'occasion m'en a été donnée et plutôt spontanément, les quelques composantes de mon engagement :

- le désir de *reconnaître et de faire reconnaître:* reconnaître le courage et la valeur d'une expérience pilote, choisie à ce titre comme objet de recherche, la faire reconnaître par tout acteur concerné, invité à penser les mêmes défis avec les promoteurs de cette expérience;
- un *choix de valeurs :* ma solidarité avec les rescapés et les acteurs de la reconstruction, et particulièrement ma solidarité avec la jeunesse de ce pays sur laquelle repose une tâche indiciblement lourde, mais aussi la valeur de l'esprit critique qui questionne sans cesse;
- une *expertise* modeste valant surtout comme capacité de questionner et d'entendre, de proposer quelques outils conceptuels, s'agissant de citoyenneté démocratique en particulier, et de proposer des espaces de dialogue et de formation basés sur mon expérience dans ce domaine;
- un *intérêt scientifique* portant sur la créativité de l'action et quelques prudents espoirs dans la capacité de perturbation bénéfique de mon regard éloigné;
- *un cadre normatif de référence* constitué par la nouvelle Constitution du Rwanda de 2003[36] qui met au centre du projet du pays *l'éradication des*

36 révisée en 2008.

> *divisions ethniques* ainsi que l'établissement d'un *Etat de droit fondé sur le respect des libertés et droits fondamentaux de la personne, la démocratie pluraliste, le partage équitable du pouvoir, la tolérance et la résolution des problèmes par le dialogue* (art. 9).

Je m'autorise de cette formulation pour parler de citoyenneté démocratique dans ce pays, sans ignorer que, dans le contexte du Rwanda actuel, les chemins pour mettre en exercice ces différentes composantes d'une citoyenneté démocratique doivent être inventés et que les modèles que j'ai en tête peuvent s'avérer déplacés.

6.7.2.3 La transformation de mon regard dans la durée de la recherche

Dans le temps du déroulement de la recherche et depuis mon premier séjour en 2004, j'ai assisté au nouvel essor du pays, à un développement urbain accéléré, à la genèse d'un filet social et de santé. J'ai pu me rendre compte de la dimension cruciale de la lutte contre la pauvreté. A travers mes enseignements, j'ai côtoyé la génération des jeunes gens qui étaient enfants à l'époque du génocide et je guette les signes d'une résilience collective. Chez ces jeunes gens en particulier, je suis frappé par les ressources d'adaptation, les compétences sociales et la combativité qu'ils ont dû développer par la force des choses, par leur volonté de voir la complexité du monde.

La culture internet a contribué à développer leur curiosité, leur soif de communication et leur esprit critique et, comme l'a fait la jeunesse du Maghreb, le sens de leur appartenance au monde. J'ai été frappé, au moment des élections, par leur aspiration à voir l'image de leur pays réparée, aux yeux des autres peuples d'Afrique notamment. Cette jeunesse-là, tous groupes confondus, a entamé un parcours de marathonien avec un fardeau de deuil, souvent de traumatismes, de charges familiales et sociales que l'on a de la peine à imaginer.

Il me reste beaucoup d'interrogations, en observateur modestement impliqué, quant aux ressources à mobiliser pour mettre à distance les divisions du passé. Comment le paysage religieux se recompose-t-il sous l'effet de la crise morale. L'Eglise catholique trouvera-t-elle en son sein des hommes courageux pour la pousser à assumer ses responsabilités institutionnelles et historiques dans le génocide, ce qu'elle est, pour autant que je peux en juger, encore très loin d'avoir fait ? Les proches des génocidaires trouveront-ils les ressources morales pour surmonter, lorsque c'est le cas, la tendance au déni ou à un mutisme chargé

d'arrière-pensées ? Comment raconter l'histoire du génocide aux nouvelles générations ?

En qualité de chercheur, les questions méthodologiques que je me suis posées font écho à celles qui renvoient à l'exercice de la citoyenneté démocratique dans ce pays. Pour moi, le concept même de citoyenneté démocratique renvoie à une série d'éléments essentiels: la résolution pacifique et nécessaire des conflits, l'expression de la pluralité des expériences vécues dans un espace public ouvert, les débats contradictoires et l'argumentation, la séparation des pouvoirs. La pratique même de la recherche-action s'appuie sur ces mêmes composantes de l'éthique démocratique : la mise en perspective critique des positions de pouvoir qu'exercent les différents acteurs sociaux, à commencer par celle qu'occupent les chercheurs et producteurs de savoirs, la mise en valeur épistémologique de la pluralité des perspectives et du *dissensus*, la distance critique et l'argumentation contradictoire. Je ne dirais évidemment pas aujourd'hui que ces principes n'ont pas de pertinence dans la voie démocratique que le Rwanda s'est choisie. Je ne puis ignorer cependant la différence de perspective induite par mon insertion dans un cadre politique d'individualisme démocratique, dont la valeur est certes liée à l'affirmation dans les droits de l'homme de la dignité incessible de tout individu, mais qui n'a réalisé que très imparfaitement le projet de la modernité d'autonomie des individus. Ce cadre politique n'a pas su protéger ces mêmes individus des manipulations par la haine et les fabricants d'opinion, qui les laisse en situation de fragilité dans un monde de guerre économique implacable et de capitalisme erratique.

A Karama, à Gahini, à Butare, je me suis trouvé plongé dans des espaces d'association volontaire dont l'enjeu était la recréation d'un monde commun, d'une parole partagée qui résonne en chacun, de la réinvention d'un quotidien où la communauté retrouve son unité et la capacité d'intégrer pacifiquement les conflits et les différences, réinvente la civilité.[37] Dans de tels espaces où l'enjeu de la parole est l'unité retrouvée, la mise à distance de ce qui nous a séparés, la recherche d'une autorité bonne, quelle peut être la place du citoyen ou du chercheur qui questionne, qui doute, qui se place dans une distance réflexive, mais qui pour autant n'oublie à aucun moment qu'il est embarqué dans ces mêmes

37 Dans le film admirable de Marie-Violaine Brincard, *Au nom du père, de tous, du ciel,* Augustin Kamegeri, un des Justes qui apparaissent à l'écran, nous fait comprendre en quelques mots simples que le désastre qui a frappé le Rwanda était tout entier dans la perte du lien communautaire.

enjeux essentiels ? Mon espoir est que cette recherche aura réussi à éclairer un peu cette question.

6.7.3 Les résonances chez Giuseppe Rullanti

Mener une recherche-action avec des professeurs et des chercheurs rwandais a été une expérience très enrichissante. Nos interactions ont nourri sans aucun doute ce travail. A ce stade, nous pouvons parler d'une complémentarité qui a à la fois affiné et enrichi la recherche. J'ai été personnellement très intéressé par la dimension historique de la thématique traitée et par nos différentes perceptions en lien avec la notion de mémoire. L'expérience de nos collègues rwandais a été dans ce sens une source d'informations constante et pertinente. Cependant, notre regard a peut-être encouragé nos collègues rwandais à aborder, de manière objective, certains éléments. En effet, nous avons remarqué qu'il était délicat d'aborder certains sujets, par exemple le rôle ambivalent de l'Eglise dans le processus de réconciliation. Il ne s'agit bien évidemment pas d'un tabou, mais d'un sujet sensible qui a pu être abordé grâce à la relation de confiance qui s'est progressivement construite entre les chercheurs et les professeurs impliqués dans cette recherche. La question du rôle de l'Etat était également une question sensible car les chercheurs rwandais étaient chargés d'une mission de service à la communauté liée à la politique de réconciliation et, dans le même temps, ils tenaient à assumer une posture analytique et critique à l'égard de cette même politique.

Cette recherche-action n'aurait pas été aussi pertinente sans la participation clé des citoyens rwandais qui s'étaient impliqués, au préalable et à travers la constitution d'associations, dans le processus de réconciliation nationale.

Les échanges entre citoyens, chercheurs et professeurs rwandais ainsi que suisses ont permis de débattre de la thématique de la réconciliation nationale. Tout acteur impliqué dans ces échanges a pu présenter sa propre définition et sa mise en pratique de cette thématique. C'est pourquoi ces échanges constituaient à mes yeux un processus d'apprentissage qui se fonde sur la pluralité des opinions et des savoirs présents. En ce sens, le partage des savoirs entre les acteurs a engendré des débats qui ont permis d'aboutir progressivement, et d'un commun accord, à une définition commune de la notion ainsi que de l'application de la réconciliation nationale. Il est important de mentionner ici que l'implication

des chercheurs rwandais dans les échanges avec les citoyens rwandais a été décisive pour que nous puissions, en tant que chercheurs suisses, avoir une lecture et une compréhension plus claire des opinions exprimées par les citoyens rwandais.



Les cheffes de groupes de Karama avec qui nous nous rencontrions régulièrement

7.
Synthèse des principaux résultats de la recherche

Roland Junod et Paul Rutayisire

7.1 Bilan

7.1.1 Qu'avons-nous appris de l'expérience des sites ?

1. L'expérience des trois sites de citoyenneté qui ont été nos partenaires pendant trois ans, chacun ayant un enracinement et une histoire particulière, révèlent des capacités d'initiative et d'auto-organisation des communautés qui gagnent à être appuyées et rendues publiques.
2. Cette expérience permet d'esquisser le rôle que peut jouer face à l'administration, à l'Etat et à l'ensemble du pays, une société civile profondément ancrée dans les communautés de base et qui se développe sur un mode endogène.
3. La valeur d'exemple des collectifs à l'œuvre dans les trois sites (que le terme juridique d'association ne suffit pas à caractériser) est qu'ils intègrent des personnes appartenant aux groupes que l'ethnisme et le génocide ont divisés, de confessions différentes et qui affrontent collectivement les impératifs et les difficultés d'une communauté qui cherche à se réconcilier avec elle-même.
4. La force de l'action de ces communautés réside dans le fait qu'ils ouvrent un espace social de solidarité où il est tenu compte de l'existence de chacun. Cette action englobe (sous des formes différentes dans les trois sites)

tous les aspects de la reconstruction sociale : la recomposition des relations proches, le travail de deuil, la quotidienneté, la coopération économique, l'écoute des récits et des témoignages, les débats de société, l'implication dans les juridictions populaires, la réintégration des détenus libérés (dans deux des trois sites), les commémorations, les rituels et évènements festifs. A ce titre, ils constituent de véritables laboratoires sociaux.

5. Ils font également office de laboratoires de citoyenneté démocratique où chacun peut développer les compétences nécessaires à la vie démocratique: la pratique du témoignage et du débat dans un espace public, la participation aux décisions, le partage des tâches, la bonne gestion des ressources de l'association.
6. Les espaces de dialogue ouverts dans chacun des sites exercent une fonction essentielle de recréation d'un sens commun autour des questions qui sont au centre de la politique de réconciliation : Que nous est-il arrivé ? Que commémorons-nous ? Qu'est-ce que faire preuve d'*Ubuntu* ? Qu'est-ce que la justice ?
7. Ils s'inscrivent dans une véritable culture du dialogue qui émerge notamment des *clubs de dialogue* et de la pratique des gacaca (Clark, 2010).
8. Les dialogues menés dans ces espaces sont fortement marqués par la recherche d'unité et de consensus, on peut à ce titre parler d'une certaine pression de réconciliation ; une pression tout à la fois existentielle, morale, sociale et politique. Toutefois, le climat de confiance que rend possible une solidarité active favorise également la liberté de parole, l'expression des difficultés et des différences de point de vue et, ce faisant, l'authenticité des échanges.
9. Dans chacun des sites, l'expression culturelle contribue à renforcer le sentiment d'une appartenance commune. Les ateliers de danse, les poèmes improvisés et rythmés, les prières et les rituels permettent de partager des émotions dans des moments de réjouissance, et de se relier à un patrimoine culturel commun. Ces moments d'expression permettent également, à l'image de l'atelier théâtre de Gahini, de se raconter à soi-même l'histoire d'une communauté déchirée.
10. Le partage des récits, de l'expérience particulière que chacun a de la traversée du désastre reste une chose très difficile, même dans un cadre de

proximité et de confiance. Les moments où de tels partages ont été tentés se sont révélés déterminants pour la cohésion du groupe, comme cela a été le cas à Karama. Pour autant, nos partenaires des trois sites ont à plusieurs reprises fait état de leurs préoccupations face au poids des non-dits, des vérités non révélées, des blessures morales et des traumas. Tout indique que si les communautés de base sont à même de mener une partie de ce travail de partage, d'en créer les conditions, une pédagogie appropriée reste à développer pour les appuyer.

11. La possibilité de rattacher ces différents récits à un grand récit de l'histoire contemporaine du Rwanda depuis la colonisation jusqu'au génocide, un récit qui en offre une certaine compréhension, reste limitée chez nos partenaires pour autant que nous ayons pu en juger. Aux obstacles émotionnels liés aux loyautés et trajectoires diverses (non seulement Hutu, Tutsi, Twa, mais également anciens réfugiés, rescapés, populations ayant vécu la fuite au Congo…) s'ajoutent des obstacles cognitifs. A la question la plus difficile d'entre toutes: «Pourquoi cela s'est-il passé?» s'ajoutent beaucoup de questions sur le comment, sur l'enchaînement des évènements. Nos débats ont révélé l'urgence d'une pédagogie de l'histoire qui permette une compréhension partagée. A côté des commémorations, des sites mémoriaux et des écoles (qui entament à peine ce travail faute de matériel didactique), les organisations communautaires de base, à l'image des sites, constituent des lieux appropriés pour mener ce travail.

12. Les trois sites partagent une préoccupation commune pour l'accueil des nouvelles générations. La volonté partagée par tous leurs membres de leur offrir une vie sociale libérée des divisions passées est un puissant facteur d'espoir et de cohésion. La scolarisation des enfants sur un pied d'égalité, leur socialisation dans un cadre exempt de toute discrimination sont au fondement de leur adhésion à la politique de réconciliation. La question de la transmission est débattue dans les sites avec une conscience aiguë de la difficulté qu'elle offre, chacun étant familier du fait que les traumatismes se transmettent aux jeunes générations. *Comment raconter cette histoire à nos enfants?* A côté de la question de la réécriture de l'histoire, un chantier est ouvert autour de la transmission orale. Cette question pourrait faire l'objet d'une nouvelle recherche-action dans les communautés de base.

13. L'expertise acquise par les sites à travers leur gestion de l'après-génocide les a mis en situation d'offrir des services à la communauté qui vont au-delà de la solidarité pratique avec des personnes vulnérables (qu'ils exercent aussi par ailleurs). Ce sont des contributions substantielles à la vie démocratique, initiées en toute autonomie. Les plateformes de débat ouvertes sur le campus par les étudiants du SCUR, leurs actions de sensibilisation dans les écoles secondaires, la participation des femmes de Karama aux jurys populaires gacaca, leur médiation dans des conflits de proximité, le soutien à l'auto-organisation d'associations de jeunesse ou culturelles offert par les gens de Gahini sont autant d'exemples d'exercice d'une citoyenneté horizontale, tout aussi essentielle à la vie démocratique que la représentation politique et la participation aux élections.
14. L'articulation de l'action des sites avec les différents échelons de l'action publique (cellules, districts, villes, région, Etat) reste symbolique. Les sites ont obtenu une reconnaissance officielle (de la part de la CNUR surtout), ils ont été appelés à témoigner devant différentes instances et ont bénéficié d'aides ponctuelles. Ces marques de reconnaissance, de même que les coopérations nouvelles avec d'autres acteurs (les autres sites notamment), ont permis de dépasser un certain sentiment d'isolement. Il apparaît néanmoins opportun de renforcer leur visibilité en tant que partenaires d'une politique de réconciliation, de valoriser la complémentarité de leur action avec celle de l'Etat et de favoriser leur participation, critique au besoin, au débat public.

7.1.2 Quel renforcement des capacités des sites la recherche-action a-t-elle rendu possible ?

Les évaluations finales menées dans les trois sites permettent de lier les bénéfices de notre coopération pour leur action à cinq types d'apport.

1. L'effet de reconnaissance.

Le regard posé par des chercheurs sur l'action des sites, un regard perçu à la fois comme impartial et impliqué (et en même temps investi d'une certaine officialité) a semble-t-il offert à nos partenaires une reconnaissance de la valeur de leur action pour l'ensemble de la société. Ce faisant, il a permis de la comprendre sous l'angle d'une série de problèmes généraux posés à la

société rwandaise qui dépassent les enjeux existentiels immédiats de survie et de cœxistence au niveau local. Il a peut-être permis une conscience plus aiguë d'être acteurs de la politique d'U&R, de laquelle la contribution ne peut être ignorée.

2. La pratique des dialogues communautaires.

La régularité et la méthodologie des dialogues que nous avons animés dans les sites sur trois ans ont eu, aux yeux de nos partenaires, des effets appréciables: elles ont permis une progression de la réflexion (parfois avec des retours en boucle sur les mêmes questions), de répondre au besoin de débat dans un cadre de confiance et de faire preuve d'inventivité méthodologique, s'agissant de favoriser l'expression de tous et l'esprit critique. La relation de co-citoyenneté entre chercheurs et acteurs (préférée à d'autres types de relations connues: relation de sujet à objet de recherche, thérapeutique, de médiation, de guidance morale ou civique…) a favorisé la recherche d'authenticité et de vérité.

3. Les apports formels de connaissance.

Le programme d'Education à la citoyenneté démocratique a, de l'avis de tous, renforcé la capacité des acteurs à œuvrer en tant que démultiplicateurs dans leurs communautés. Pour ce faire, la transmission de connaissances théoriques et méthodologiques a répondu à une forte attente, une attente que notre programme, trop court pour cela, n'a pu combler entièrement (cf. ci-dessous, point 10.4).

4. Une approche englobante de la question de la réconciliation.

A plusieurs occasions, nous nous sommes trouvés d'accord avec nos partenaires sur le fait que la réconciliation ne se décrète pas, qu'elle se construit dans le temps long à tous les échelons de la vie sociale et politique. C'est probablement la raison pour laquelle ces mêmes partenaires ont manifesté leur grand intérêt pour notre approche: une approche non moralisatrice, ancrée dans une perspective historique et qui lie les enjeux de la réconciliation à la refondation d'une citoyenneté démocratique.

5. L'effet réseau.

La démarche a permis d'établir des liens de coopération entre les sites et de réfléchir ensemble au développement de l'association à travers des démarches auprès d'autres partenaires ou interlocuteurs.

7.1.3 Quel bilan tirons-nous du travail de conception et de mise en œuvre d'un programme expérimental d'Education à la citoyenneté démocratique ?

1. Dans la continuité des Dialogues communautaires pour la paix initiés par le CCM, notre programme d'ECD illustre la valeur du «service à la communauté» que des chercheurs et enseignants de l'université peuvent offrir en alliant un haut degré de compétence académique (notamment dans le domaine de l'histoire) à une pédagogie inspirée de l'éducation populaire.
2. La méthodologie employée pour l'élaboration du concept (analyse des besoins en partant de situations d'action, élaboration d'un référentiel de compétences, construction collective des contenus) a permis de définir des apports de formation pertinents, liés étroitement au quotidien des sites et à leurs capacités de développement.
3. La combinaison entre apports théoriques et méthodologiques liés à la pratique quotidienne (développement de projets, gestion de conflits…) et apports de *conscientisation* (histoire moderne du Rwanda et génocide, culture du droit et droits humains, pratique du débat public…) s'est avérée pertinente aux yeux des participants.
4. La pédagogie, dont le principe était d'alterner les moments d'enseignement et les moments d'expression et d'animation, s'est révélée également pertinente mais difficile à assumer dans le cadre horaire imparti. Dans la perspective d'un prolongement donné au programme, il sera opportun de simplifier encore les apports théoriques et de donner plus de temps aux moments d'animation pour des «mises en situation» ou des jeux de rôles.

7.1.4 Qu'avons-nous appris de cette expérience de recherche-action intégrale ?

1. Le modèle de la RAI, avec ses différentes caractéristiques (un contrat ouvert, le rapprochement des rôles entre acteurs et chercheurs, une définition large de la problématique englobant les aspects micro- et macrosociaux, la transformation réciproque du discours et de l'action, une circulation entre les aspects éthiques, politiques et scientifiques de la démarche) s'est révélé tout à fait praticable avec des partenaires peu familiers de ce type de démarche.

2. La posture modeste et transparente adoptée par les chercheurs, facilitateurs plus qu'experts ou pédagogues, permet de déconstruire les rapports de pouvoir. Elle facilite l'appropriation commune de la démarche entre acteurs et chercheurs, placés dans des positions sociales différentes, mais traversés jusqu'à un niveau très personnel par les mêmes interrogations.
3. L'espace de dialogue ouvert à l'occasion des rencontres offre toutes les caractéristiques d'un espace public démocratique où l'expérience de chacun peut être dite et où l'on partage la recherche du Vrai et du Juste. Le processus de recherche-action joue ainsi son rôle d'éducation informelle à la citoyenneté démocratique.
4. Le projet du modèle de la RAI de concilier *recherche sur, pour et par l'action et les acteurs, c'est-à-dire d'être à la fois une recherche d'explication, d'application et d'implication* (Morin, 2003 : 27) ne s'avère pas simple à tenir. Les dimensions d'application et d'implication ont été rendues rapidement crédibles par le contrat et le processus que nous avons mis en place, qui nous mettaient clairement en position de partenaires. Assumer la tâche d'expliquer appelait en revanche une posture plus complexe: une posture à la fois impliquée et distancée, *être à la fois dans la rue et au balcon*. Le retour au balcon s'est avéré passionnant à chaque fois que nous nous en sommes donné le temps. Il exige cependant, au sein d'un processus en mutation, un recueil systématique de données dont la pertinence reste ouverte et une capacité d'interprétation critique de ces données, de théorisation. Il requiert enfin la capacité de mettre en résonance ou en contraste l'expérience de nos partenaires avec d'autres développements sociaux observés. Nous n'avons pas été toujours à la hauteur de cette exigence. Une RAI exigeante quant à la production de savoir demande un degré élevé de compétences en recherche qualitative et une grande faculté d'adaptation.

7.1.5 Quels enseignements tirons-nous de la démarche partenariale ?

1. Le respect du contrat de coopération (délais, libération du temps et de l'argent) a constitué la plus grande difficulté de la coopération, pour des raisons purement administratives. L'engagement et la solidarité des chercheurs sont venus à bout de cette difficulté.

2. l'expérience du partenariat peut être mesurée d'abord sous l'angle de l'auto-formation des chercheurs. Une mise en situation partagée entre *outsiders* et *insiders,* le croisement d'un regard éloigné et d'un regard immergé, la mise en œuvre de compétences disciplinaires variées (histoire, sciences politiques, philosophie, éducation, droit…), la mise en rapport d'expériences historiques comparables (génocide, justice transitionnelle, réconciliation, démocratisation) ont constitué autant de défis qui ont été relevés, parfois dans l'improvisation, mais avec une conscience haute des enjeux.
3. La recherche de la bonne posture et d'une éthique de recherche appropriée a créé des liens de solidarité entre les deux équipes de recherche qui vont bien au-delà des enjeux académiques. Dans un contexte local de reconstruction et dans un contexte international d'affrontements idéologiques (autour de la compréhension du génocide et des conflits dans la région des Grands Lacs), il nous a été possible de penser les enjeux de recherche et de formation comme un enjeu de citoyenneté partagé.

7.2 Perspectives

En guise de perspectives d'avenir, nous pouvons retenir, à l'intention des décideurs politiques comme à celle des décideurs académiques, un certain nombre de pistes à suivre ou de propositions:

1. renforcer l'articulation et le débat entre initiatives de citoyens et action publique à tous les échelons de l'Etat;
2. appuyer et généraliser la culture des dialogues communautaires sur le modèle de l'arbre à palabre où la recherche de consensus est liée à l'expression libre des blessures morales, des conflits et des dissonances;
3. engager au sein des communautés des recherches pédagogiques autour de la question de la transmission orale de l'expérience du génocide (parallèlement à la transmission scolaire);
4. poursuivre les projets d'éducation formelle et informelle à la citoyenneté démocratique dans un esprit de dialogue et de formation réciproque entre chercheurs, pédagogues et citoyens;

5. approfondir la formation des chercheurs en recherche-action de manière à compléter les compétences d'intervention dans la communauté par des compétences accrues en recherche qualitative ;
6. assurer au sein de l'Université nationale (UNR) les conditions d'une coopération internationale au niveau de la recherche en garantissant aux chercheurs l'usage en temps voulu des ressources en heures de travail et en argent définies contractuellement.

8
Annexes

8.1 Eclairage contextuel

8.1.2 Les juridictions gacaca: originalité et acquis

Paul Rutayisire

(Cette synthèse a été écrite en vue d'une présentation à Swisspeace, à Berne, en décembre 2011)

Dans cette communication, j'aimerais insister sur l'originalité du processus gacaca dans la gestion du contentieux du génocide et sur l'héritage qu'il laisse à la communauté rwandaise. La première question qui vient à l'esprit, maintenant que l'on connaît plus ou moins les acquis des juridictions gacaca, est de savoir si la décision de confier le contentieux du génocide à la population était appropriée.

8.1.2.1 La complexité du contentieux du génocide

Il faut d'abord rappeler la complexité de ce contentieux. Bien que l'élimination systématique des Tutsi présente toutes les caractéristiques d'un génocide planifié, celui-ci se particularise par la participation spontanée de milliers de citoyens ordinaires. Il a été aussi qualifié de génocide de «proximité», dans le sens où beaucoup de familles ont été tuées, trahies ou dénoncées par des voisins, ou de génocide «intrafamilial» dans le sens où certaines personnes ont été trahies par leur conjoint, et certains enfants par leur père ou leur mère! Pendant la période critique des tueries de masse d'avril à juillet, la dénonciation, la partici-

pation dans l'assassinat des voisins et dans le pillage de leurs biens n'étaient pas des actes exceptionnels. Ils étaient quasiment généralisés. Ce qui fait que beaucoup de familles ordinaires se sont retrouvées avec des criminels ayant participé soit à la planification, à l'organisation, soit surtout à l'exécution du génocide. La résultante de cette banalisation de la criminalité (voulue par les planificateurs du génocide) est la culpabilité collective et finalement la déresponsabilisation.

Pourquoi, dans ce contexte, le choix des juridictions gacaca?

D'abord à cause du constat selon lequel les tribunaux ordinaires ne pouvaient pas juger les cas de coupables présumés du génocide et offrir la justice aux victimes et aux suspects pendant qu'ils étaient encore en vie. En effet, la première solution, qui s'est matérialisée par la loi du 30.08.1996 fut d'instituer des chambres spécialisées au sein des tribunaux civils et militaires, des parquets et des auditorats militaires pour prendre en charge les dossiers en rapport avec le génocide. Mais cinq ans après l'instauration de ces tribunaux, seuls six mille procès avaient été clôturés, alors que plus de cent vingt mille prisonniers étaient détenus provisoirement en attente d'être jugés et que beaucoup de rescapés meurtris par les blessures, le viol et le traumatisme mouraient progressivement avant d'obtenir justice. La tragédie était sans précédent dans l'histoire du Rwanda et il fallait réfléchir à une solution originale pour prendre en charge le contentieux du génocide, car aucun modèle de justice classique existant ne pouvait prendre efficacement en charge des crimes de masse aussi généralisés sur tout le territoire national.

Deuxièmement, les quelques procès qui eurent lieu avaient clairement mis en évidence que le génocide qui venait d'être commis au Rwanda revêtait un autre caractère spécial, car il avait même réussi à disloquer des liens intrafamiliaux sacrés. Comment pouvait-on gérer les relations futures entre un père coupable de l'assassinat de son épouse et dont les propres enfants constituent ses principaux témoins à charge? Dans un tel contexte, le besoins de justice allait de pair avec celui de ressouder les liens intrafamiliaux et interfamiliaux rompus par le génocide.

Troisièmement, sur presque chaque colline, un crime a été commis, que ce soit sous la forme d'un discours d'incitation à la participation au génocide, de dénonciation de lieux de cache des victimes, de viol, de tuerie ou de pillage, etc. Face à l'ampleur de l'entreprise génocidaire, au nombre de participants, à la

multiplication des lieux de crime, aucun dispositif classique d'investigation ne pouvait conduire à des enquêtes dignes de ce nom dans un temps raisonnable, instruire les dossiers et conduire les procès pour que les victimes et les détenus puissent obtenir justice de leur vivant.

Bref, aucune alternative autre que les juridictions gacaca ne permettait à la fois d'offrir aux victimes et aux suspects en prison la justice dans un temps raisonnable, et d'établir la responsabilité individuelle de milliers de suspects. On évitait également ainsi de ne traduire en justice que quelques personnages symboliques pour faire la leçon aux générations futures, comme cela se passa à Nuremberg, après la chute de l'Allemagne nazie.

Le choix du système de justice participative gacaca a émergé des réflexions engagées depuis 1998 dans le cadre des réunions tenues au Village Urugwiro. Eu égard aux difficultés rencontrées par le système judiciaire classique, il était de l'avis des participants qu'un système alternatif de justice soit mis en place. Au terme de multiples consultations fut votée la loi n°40/2001 du 26 janvier 2001 portant création des juridictions gacaca et organisation des poursuites des infractions constitutives du crime de génocide ou de crimes contre l'humanité, commises entre le 1er octobre 1990 et le 31 décembre 1994.

8.1.2.2. L'évolution des attitudes et des perceptions

Une telle initiative, s'apparentant presque à un saut dans l'inconnu (tant il y avait d'incertitudes à surmonter), n'a pas recueilli l'unanimité des parties intéressées par la justice postgénocide. Beaucoup de membres influents de la communauté internationale, surtout les activistes des droits de la personne humaine, ne comprenaient pas comment un contentieux devant lequel les juridictions ordinaires s'étaient montrées impuissantes pouvait être confié à des juges inyangamugayo (des personnes intègres) ne connaissant même pas les principes de base du droit classique.

Une telle attitude était compréhensible dans la mesure où leur cadre de référence était le modèle occidental de justice qui s'était justement montré inadapté à instruire des milliers des dossiers dans un délai raisonnable et à traduire en même temps des milliers des suspects en justice. Mais ces partenaires stratégiques du gouvernement rwandais avaient des difficultés à proposer des solutions alternatives car les cadres légaux existants et les expériences d'ailleurs n'étaient pas adaptés au contexte rwandais.

De leur côté, les rescapés du génocide, qui réclamaient justice, doutaient de la pertinence et de l'efficacité d'un tel dispositif juridique basé essentiellement sur les apports des membres de la communauté locale, car ils présumaient que beaucoup d'entre eux se préoccuperaient plus de chercher à disculper leurs proches qu'à offrir la justice aux quelques survivants qui avaient échappé aux tueries.

Enfin, les personnes suspectées de participation au génocide avaient du mal à croire que des aveux volontaires leur assureraient une réduction de peine. Ils interprétaient plutôt ce processus comme un stratagème inventé par le gouvernement en place, consistant à leur faire avouer des faits qui les exposeraient plus tard à la vengeance. Cette attitude de méfiance était renforcée par les campagnes anti-gacaca orchestrées en Occident – surtout par des réseaux créés par les membres de l'ancien régime responsable de la planification du génocide – et dans la région des Grands Lacs par les groupes politico-militaires.

La phase pilote de collecte d'informations et d'aveux volontaires de culpabilité menée dans les prisons a permis de détendre la situation et de créer un climat de confiance. Au début de cette expérience unique en son genre, une panique généralisée s'était installée car beaucoup de prisonniers racontaient sans scrupules les tortures, les viols déshumanisants qu'ils avaient fait endurer aux femmes et même aux filles mineures avant de les tuer.

Cette attitude, qui était interprétée par beaucoup de rescapés comme une volonté à peine voilée de remuer le couteau dans les stigmates encore béants du génocide, avait été atténuée par des séances de préparation des prisonniers à propos des attitudes à prendre une fois qu'ils se trouveraient en face de survivants.

Les réticences affichées au départ par les membres de la communauté internationale, les rescapés et les personnes suspectées de participation au génocide ont diminué avec le temps. En effet, hormis quelques exceptions, la plupart des réticences affichées par les membres de la communauté internationale ont été atténuées par l'accès facile aux séances plénières de procès, à la possibilité offerte par le Service national des juridictions de discuter leurs observations, de reconnaître et de corriger rapidement certaines erreurs de procédure rapportées par ces organisations.

Dans la plupart de cas, les rescapés ont été convaincus que le processus gacaca constituait une alternative crédible. Les informations fournies (si partielles soient-elles) avaient permis de localiser les corps des membres des familles

et de les inhumer en toute dignité. En outre, avec le temps, les rescapés ont compris que des informations fragmentaires fournies par des prisonniers «manipulateurs» pouvaient servir à ouvrir des nouvelles pistes d'investigation et qu'en confrontant plusieurs témoignages fragmentaires issus de plusieurs personnes qui n'avaient pas eu l'opportunité de se concerter, on pouvait remonter une piste et faire éclater la vérité pendant le déroulement du procès.

Enfin, la plupart des suspects ont été convaincus que le processus des juridictions gacaca était crédible lorsqu'ils ont vu que, pour les mêmes crimes, ceux qui ont tout avoué et demandé pardon aux victimes ont été libérés pour finir une partie de leur peine sous la forme de travaux d'intérêt général, tandis que ceux qui ont menti ont vu leurs peines renforcées et sont retournés en prison. A partir de ce moment, la vérité a pris progressivement le pas sur le mensonge.

8.1.2.3. L'originalité des juridictions gacaca

L'originalité et l'apport des juridictions gacaca à la communauté expliquent en grande partie les énormes progrès réalisés dans le domaine de la cohésion sociale. Nous ne mentionnerons que quelques aspects majeurs suivants:

1. Une des contributions les plus substantielles du processus gacaca est d'avoir montré que ce crime des crimes est désormais entièrement punissable, quel que soit le nombre des participants, l'ampleur des tueries et des destructions commises. On peut traduire des milliers de suspects en justice dans un temps raisonnable sans se soustraire à l'application de la loi.
2. Le processus gacaca puise sa force et sa légitimité non dans un modèle exogène de justice ayant fait ses preuves ailleurs, mais plutôt dans les valeurs traditionnelles de justice, où la condamnation du coupable est suivie par des initiatives de réinsertion sociale du coupable. Bien que le processus des juridictions ait été formalisé à travers des lois et des directives à suivre pour mieux harmoniser le fonctionnement de différentes juridictions disséminées dans les différentes cellules et secteurs du pays, les débats en séance plénière de procès étaient sous-tendus par la culture traditionnelle rwandaise, où la recherche de la vérité est essentiellement basée sur la confrontation des faits rapportés par les témoins oculaires.
3. Dans le dispositif mis en place pour guider l'instruction des dossiers et la conduite des procès, l'originalité des juridictions gacaca réside dans le caractère systématisé et progressif de ce processus très complexe, où des

données substantielles ont été d'abord accumulées avant d'être utilisées dans les procès. Ce dispositif a efficacement mis à contribution le plaidoyer de culpabilité et de repentir des personnes suspectées de participation au génocide. Ces aveux étaient transcrits sur des fiches appropriées et remis au secrétariat de la juridiction qui en examinait le contenu et en identifiait les points obscurs à soumettre à l'examen de l'assemblée générale pour clarification.

4. Les juridictions gacaca ont fonctionné de façon décentralisée depuis la collecte des informations à partir de l'échelle des *Nyumbakumi* (la plus petite entité administrative à l'époque), lesquelles informations étaient ensuite validées par l'assemblée générale de tous les habitants de la cellule, jusqu'aux procès.

   Durant cette phase, la population ne jouait pas un rôle passif comme dans les tribunaux ordinaires où les affaires se discutent uniquement entre les officiers du Ministère public, les juges et les avocats. Dans les juridictions gacaca, les membres de la communauté locale étaient partie prenante du processus. Ils avaient la latitude de se constituer en témoins à charge ou à décharge ou tout simplement de poser des questions permettant d'enrichir le débat, d'ouvrir de nouvelles pistes d'investigation ou de compléter les informations collectées pendant la séance précédente.

   L'ordre des audiences commençait par ceux qui ont avoué leurs crimes, ce qui a été d'un apport substantiel dans l'accumulation des faits contre ceux qui avaient opté pour le silence. Cette mesure a permis aux juges d'accéder plus facilement à la vérité, aux rescapés de connaître le sort de leurs proches et de se faire une idée claire des circonstances de leur mort, d'identifier les lieux où ont été jetés les corps des victimes, et aux prisonniers repentants de bénéficier de la réduction des peines.

5. Le processus gacaca a l'avantage d'avoir opté pour le jugement des coupables sur les lieux du crime. Dans un tel contexte, l'implication de tous les habitants dans la collecte d'informations et la conduite des procès a eu un effet de catharsis très important car cette opération a placé chaque personne face à l'innommable, c'est-à-dire face à la réalité du génocide et face à sa propre histoire au cours de cette période critique de la vie nationale. A la fin du processus gacaca, personne ne peut plus se cacher derrière les arguments généraux tels que «tous les Hutu sont coupables» car ils ont

appuyé ou tout au moins sympathisé avec les génocidaires, ou tels que «tous sont innocents» car personne ne pouvait se dérober à la machine génocidaire. Avec le processus participatif gacaca, la population sait maintenant qui a fait quoi : qui a opté d'entrer dans le camp des bourreaux *(perpetrators)*, qui a affiché plus de zèle dans les atrocités, qui a opté pour sauver des vies en danger malgré les risques que cela représentait *(rescuers)* et qui a opté pour ne rien faire *(bystanders)*. En définitive, le processus des juridictions gacaca a posé les jalons sur lesquels les générations postgénocide peuvent se baser dans la construction de la mémoire collective postgénocide; la mémoire collective étant entendue ici comme étant la construction d'un sens partagé de l'histoire nationale.

6. La mise en marche de ce dispositif exceptionnel exigeait une coordination efficace. Pour ce faire, le Secrétariat exécutif chargé de la coordination a été renforcé par le recrutement d'experts juristes chargés d'assurer l'application de la loi et de trouver des solutions aux problèmes juridiques qui se posaient à chaque étape. Pour relayer aussi rapidement que possible les mesures prises à l'échelle nationale, chaque secteur administratif était supervisé par un coordinateur chargé de suivre de près l'évolution des travaux et de prodiguer des conseils techniques aux juges Inyanagamugayo.

Comme il s'agissait d'une solution originale qui ne puisait pas dans les jurisprudences existantes, les agents du SNJG étaient en permanence à la recherche de nouvelles solutions aux diverses exceptions survenues dans la pratique. C'est la raison pour laquelle la loi régissant les juridictions gacaca a été modifiée en 2006, 2007 et en 2008 pour l'adapter aux exigences du terrain. La coordination impliquait en permanence un travail de conception de nouvelles mesures, de recadrage pour harmoniser l'agir des juges Inyangamugayo et de suivi régulier de l'évolution du processus.

La coordination du processus gacaca a été largement participative en ce sens que les nouveaux problèmes constatés sur le terrain étaient immédiatement communiqués au SNJG qui, à son tour, réunissait ses experts juristes pour trouver des solutions rapides et adéquates et en assurer le suivi. Ce dispositif original associant la concertation, la conception de nouvelles mesures et la supervision directe de leur application a été largement déterminant dans les bons résultats enregistrés par les juridictions gacaca.

7. Le gros du travail des juridictions gacaca reposait sur les juges inyangamugayo. Ils étaient en charge de la collecte des informations sur les crimes commis, leur organisation en dossiers judiciaires et la conduite des procès. Ils ont clôturé plus d'un million de procès en un temps record tout en appliquant adéquatement les lois guidant le processus gacaca. Plus précisément, un total de 1 222 093 procès, dont 383 118 procès de la deuxième catégorie et 838 975 procès de la troisième catégorie, ont été clôturés[38]. Parmi les prévenus de la deuxième catégorie, 28% ont plaidé coupable, 41% ont été reconnus coupables tandis que 30% ont été acquittés. Parmi les prévenus placés dans la troisième catégorie, seuls 4% de prévenus ont été acquittés tandis que 96 % ont été reconnus coupables d'avoir pillé ou détruit des biens pendant le génocide.

   Dans l'histoire du Rwanda, on a rarement vu une telle détermination partagée, par laquelle les juges se sont attelés à maîtriser la loi, à l'appliquer équitablement et à demander promptement conseils aux experts juristes du SNJG lorsqu'ils rencontraient des cas difficiles à interpréter. En outre, lorsqu'il s'est avéré que le nombre des procès restants ne pouvait être clôturé à l'échéancier prévu, ces juges ont augmenté le nombre de jours de travail proportionnellement au nombre des procès qui restaient.

   Ce comportement est d'autant plus appréciable lorsque l'on sait qu'ils travaillaient dans des conditions difficiles, sans salaire officiel et qu'ils étaient souvent menacés ou marginalisés par les familles des personnes condamnées. Une telle prise en charge du processus gacaca à partir de la base a été un facteur déterminant et trouve ses racines profondes dans la culture rwandaise, où les conflits locaux étaient davantage l'affaire des habitants que des instances dirigeantes.

8. L'implication de la population locale. Bien que, au début, beaucoup de personnes étaient réticentes à raconter ce qu'ils avaient vu aux juges inyangamugayo, le caractère participatif du processus gacaca a permis de lever progressivement le voile sur les faits dissimulés par certains suspects partagés entre le désir de bénéficier de la réduction des peines et celui de se solidariser avec ceux qui persistaient dans la manipulation de la vérité.

38 Les gacaca ont instruits quatre types de procès correspondant à quatre catégories de crimes: la planification et l'organisation du génocide, l'homicide volontaire ou la complicité d'homicide volontaire, les atteintes graves sans intention de causer la mort et les infractions contre les biens.

Le concours de la population locale était déterminant dans l'identification des milliers de victimes et des milliers de suspects qui n'avaient pas toujours d'adresse officielle fixe ni de fonction administrative connue au moment des faits et dans l'identification des lieux du crime.

Notons cependant que la contribution de la population dans la collecte des faits inculpant les coupables ou disculpant les innocents n'a pas été partout identique. Elle a surtout été substantielle dans les sites où les prisonniers ont rapporté plus ou moins fidèlement ce qu'ils avaient fait et où il y avait des survivants pouvant confirmer ou réfuter les versions présentées par les prisonniers.

Dans les sites où il n'est resté aucun survivant pour témoigner et où les prisonniers ont décidé de garder le silence sur certains crimes, la plupart du temps, la population locale se complaisait dans un silence taciturne, se contentant de ne confirmer que les faits auxquels elle ne pouvait se dérober.

8.1.3 Conclusion: la capacité des Rwandais de surmonter les conséquences du génocide

A la fin du génocide, beaucoup d'observateurs étrangers estimaient que la reconstitution du tissu social rwandais était quasi impossible, certains allant même jusqu'à proposer la séparation des Tutsi et des Hutu. Le processus gacaca est une illustration de la capacité des Rwandais de surmonter leur douleur et de participer à la recherche de solutions aux problèmes cruciaux qui se posent à la société. Au-delà de la résolution des problèmes liés à la justice, le processus gacaca a permis aux familles des victimes et des personnes condamnées de se regarder en face, de parler de vive voix de ce mal qui gangrène la société rwandaise postgénocide et de retisser des relations sociales positives à travers le processus de demande et d'accord de pardon.

Sur le plan psychologique, le processus gacaca s'est révélé être un processus de résilience nationale dans le sens où la douleur portée par les victimes a été ressentie par toute la communauté à travers la révélation de toutes les trahisons et atrocités commises à leur encontre. Sur le plan général, le processus gacaca a réussi à concilier deux aspects cruciaux, à savoir rendre justice et réconcilier le peuple rwandais. La grande majorité des Rwandais estiment que le processus

gacaca était le seul moyen adéquat de prise en charge du contentieux du génocide permettant en même temps d'accéder à la vérité, de rendre justice dans un délai raisonnable, de lutter contre l'impunité tout en favorisant la réinsertion sociale des condamnés repentis et la réconciliation nationale.

Avec la clôture des juridictions gacaca, les instances habilitées devraient définir le plus tôt possible le cadre juridique régissant la poursuite des infractions constitutives du crime de génocide afin d'éviter un vide juridique éventuel dans l'après-gacaca.

Quels que soient les résultats positifs atteints, l'on ne peut pas prétendre que tous les crimes liés au génocide aient été identifiés et punis. Ainsi, la sensibilisation de ceux qui détiennent encore des informations sur les crimes commis devrait continuer, afin que ces crimes soient jugés par les juridictions habilitées.

Enfin, il faut espérer que l'expérience et l'expertise acquises pendant le processus gacaca seront mises à profit dans la gestion des conflits au sein de la communauté nationale.

8.2 Le partenariat avec les sites de citoyenneté

8.2.1 Message aux sites de citoyenneté

(CCM et HETS)

(Ce message a été adressé en kinyarwanda à tous les membres des trois associations partenaires)

Vivre notre citoyenneté au quotidien: une recherche-action
Une proposition du Centre de gestion des conflits de Butare (CCM) et de la Haute école de travail social de Genève (avril 2008) Nous autres chercheurs souhaitons partager des moments de parole et de réflexion avec toutes les personnes actives dans votre projet. Nous savons que vivre aujourd'hui dans la paix et la démocratie, avec le poids de notre passé terrible, nous demande beaucoup de courage, de franchise et de volonté. Nous pensons qu'agir ensemble malgré tout ce qui nous a divisés, dans le respect de tous et avec le souci de la justice, est une tâche difficile. C'est cependant la seule manière de surmonter notre passé et de libérer un chemin pour les nouvelles générations. Nous avons pris connaissance avec bonheur de votre action et pensons que beaucoup d'autres Rwandais pourront apprendre des voies que vous avez ouvertes, des obstacles que vous rencontrez sur votre chemin et surtout de votre manière d'agir et de travailler dans le souci de n'exclure personne. Parce qu'ils sont étroitement liés, nous aimerions aborder trois thèmes avec vous :
Notre citoyenneté démocratique Exercer notre citoyenneté démocratique ce n'est pas seulement participer aux élections c'est aussi, dans la communauté où nous vivons, recréer de la confiance entre Rwandais, y compris à travers les conflits que nous pouvons aborder de manière loyale. Avec vous, nous aimerions réfléchir à la manière dont vous vous y prenez pour recréer de la confiance, surmonter les difficultés et les préjugés. Exercer notre citoyenneté démocratique, c'est aussi agir pour les droits humains et en premier lieu le droit de s'exprimer, d'exercer son esprit critique en laissant derrière nous la culture de l'obéissance aveugle. C'est une question importante à aborder avec vous : comment développer et utiliser les espaces d'expression où faire valoir son point de vue? Comment faire pour que la parole de chacun puisse être entendue et respectée? Dans les droits humains, il y a bien sûr notre droit à lutter contre la pauvreté, pour le bien-être social et l'éducation. Comment pouvez-vous, sur ce terrain aussi, faire entendre votre voix, votre connaissance précise de la situation et des enjeux? Comment vous adresser aux institutions et aux autorités?

La mémoire du génocide

Parler de notre histoire commune et de nos histoires différentes, sur le plan personnel et familial, est, nous le savons, une tâche douloureuse et difficile. C'est cependant une tâche indispensable pour comprendre qui nous sommes aujourd'hui et nous engager sur le chemin de la réconciliation. Puisque vous avez eu le courage de miser sur le dialogue, nous aimerions réfléchir avec vous sur les exigences de ce dialogue : comment nous regarder dans le miroir de notre passé et comprendre ce qui nous est arrivé? Comment donner une place à la souffrance et à la parole de chacun? Au-delà de nos divergences sur la manière de raconter ce passé, sur quoi pouvons-nous nous mettre d'accord? Comment transmettre cette histoire avec lucidité et franchise pour que le poids n'en soit pas trop lourd pour nos enfants?

Parler de cette mémoire est une tâche qui s'impose au quotidien et nous questionne sur la bonne manière de la mener; sur ce point aussi, nous aimerions apprendre de vous : comment susciter le dialogue, dans quel espace, avec quelles règles, dans quel respect des témoignages et des silences de chacun?

L'action au quotidien

Agir ensemble au quotidien suppose de vivre votre projet lui-même comme un espace de démocratie. Sur ce point également, il y a beaucoup à apprendre : comment vous y prenez-vous pour échanger sur les difficultés les plus concrètes qui se présentent au quotidien? Comment vous mettez-vous d'accord sur vos actions? Comment prenez-vous des décisions? Comment faites-vous pour impliquer au mieux tous les membres de votre communauté?

Agir ensemble suppose aussi de trouver la bonne manière de s'organiser : quelle est la plus appropriée à votre communauté et à votre projet? Cela nous amène à réfléchir à nos capacités à agir collectivement, comme aux compétences particulières exigées des personnes parmi vous à qui on a confié des tâches d'animation et d'organisation.

Qu'attendons-nous de ces échanges?

Quelles bonnes raisons avons-nous, chercheurs et participants au projet, de nous engager dans ces échanges? Quels en seront les bénéfices?

Pour le dire le plus simplement, nous attendons beaucoup de :

- Notre partage d'expériences et de compétences.
- Notre désir de mettre en lumière et d'affronter toutes les difficultés qui se présentent sur notre chemin.
- Notre collaboration dans la recherche de solutions.
- Ce que nous pourrons transmettre de votre créativité à d'autres groupes dans le pays.

8.2.2 La Convention de partenariat

CONVENTION DE PARTENARIAT

Entre:

Le Centre de gestion des conflits de l'Université Nationale du Rwanda,
Sis à Huye, Province du Sud, B.P. 264 Butare, Tél. 55102712
Représenté par Prof Anastase Shyaka, Directeur du Centre;

ET:

L'Association «Abiyunze b'Igahini»,
Sis à Kayonza, Secteur Gahini, Province de l'Est, BP,
Tél. 08816342 / 08532919
Représenté par Mr Rucamubyago Longin, Président de l'association

EST CONVENU CE QUI SUIT:

ARTICLE 1

L'Association Abiyunze b'Igahini et le Centre de gestion des conflits conviennent de développer un partenariat dans le cadre d'une Recherche-Action sur la citoyenneté démocratique.

ARTICLE 2

L'objet de la présente convention porte sur les points suivants:

- L'échange sur différentes activités et expériences de chaque partie à la convention;
- L'organisation des débats sur les thèmes suivants: Notre citoyenneté démocratique, la mémoire du génocide et notre action au quotidien;
- L'organisation de discussions sur différents thèmes qui seront déterminés par les deux parties à la convention.

A tout moment et d'un commun accord, les parties pourront apporter toutes les modifications qu'elles jugeront utiles au présent article en vue de l'adapter à la réalité de l'évolution des actions menées sur le terrain.

ARTICLE 3

Les modalités de mise en œuvre des dispositions de la présente convention se présentent comme suit :

- Avec l'appui de la Haute Ecole de Travail Social (HETS), le CCM, s'engagent à organiser les activités suivantes:

1. Une à deux rencontres par mois dans la mesure du possible avec les membres de l'association;
2. A verser une somme modeste de trente mille francs rwandais (30 000 FRW) par mois en soutien aux activités de l'association;

- Toutes autres questions utiles, notamment les modalités d'organisation de discussion, la logistique, matériel, … seront convenues entre le CCM et l'Association Abiyunze b'Igahini.

ARTICLE 4

Pour garantir des résultats satisfaisants, une évaluation sera faite au terme de chaque activité.

ARTICLE 5

Les produits des discussions et débats seront développés pour une éventuelle recherche par le Centre de gestion des conflits. Toutefois, les résultats de la recherche seront communiqués à l'association partenaire.

ARTICLE 6

La présente convention est conclue pour une période de 24 mois à compter de la date de signature.

ARTICLE 7

Chacune des deux parties s'engage à exécuter de bonne foi ses obligations conventionnelles.

En cas de non-respect, par l'une ou l'autre des parties, des engagements réciproques et lorsque à l'issue de négociations aucune solution n'a été trouvée, la convention pourra être résiliée de plein droit à l'initiative de chacune des deux parties en précisant les motifs de ladite résiliation.

Fait à Huye, le 07 octobre 2008 en deux originaux, chacune des parties en conservant un exemplaire.

Pour Le Centre de gestion des conflits

Prof. Anastase Shyaka
Directeur

Pour L'Association Abiyunze b'Igahini

Rucamubyago Longin
Président

8.3 La méthode du journal de bord Note théorique

Roland Junod

(Note théorique adressée aux chercheurs en début de la démarche)

Dans le processus partenarial que nous avons choisi, le journal de bord joue un rôle décisif. Il constitue une sorte de laboratoire où la substance de la recherche s'organise, où le questionnement prend autant de place que le recueil de données. C'est pourquoi il importe de le tenir avec rigueur, mais aussi avec imagination et créativité.

Tous les chercheurs qui utilisent cet instrument le relèvent, non seulement dans la recherche-action mais aussi dans toutes les formes de recherche qualitative, en particulier ceux qui pratiquent l'observation participante: tenir un journal de bord est à la fois astreignant et passionnant. D'un côté, il demande l'effort de noter systématiquement une quantité d'évènements dont la pertinence ne nous apparaît pas immédiatement, de l'autre il permet de voir émerger progressivement le sens des choses tel qu'il nous échappe dans l'immédiat.

Le sens du journal de bord et sa forme même sont liés aux finalités et aux caractéristiques de la recherche-action en général, c'est pourquoi il faut commencer par faire un rappel sur ce point.

8.3.1 Les finalités de la recherche-action

Sur la définition et les caractéristiques de la recherche-action, je vous renvoie aux documents de présentation de notre séminaire d'avril 2008. En les relisant, en particulier le schéma de Reason et Bradbury (2008), vous constaterez que la recherche-action combine étroitement différentes finalités:

- *une finalité scientifique:* comprendre et éclairer la réalité vécue des acteurs de terrain et les problèmes qu'ils se posent dans des situations précises, en retirer des savoirs transférables dans d'autres contextes. L'aspect scientifique se construit dans la coopération entre chercheurs et acteurs, dans la réflexion dans et sur l'action et dans le croisement des différents regards (la pluriperspectivité);
- *une finalité stratégique:* obtenir des changements dans une situation difficile, résoudre des problèmes qui se posent dans l'action grâce à une

meilleure implication des acteurs, une meilleure compréhension des contraintes, un accroissement de leur capacité d'agir et de leur autonomie;

- *une finalité formative:* permettre à tous les participants (acteurs et chercheurs) de développer leurs compétences humaines et sociales: aptitude à la connaissance, à l'expression et à l'échange, à la relation, à la collaboration, à l'organisation et à l'action;
- *une finalité démocratique liée à la participation:* expérimenter un processus démocratique à travers la recherche-action; exercer tout d'abord la démocratie dans le groupe et l'association, mais aussi à un niveau politique plus global (en ce qui nous concerne: la refondation de la citoyenneté démocratique rwandaise, le travail de réconciliation, les politiques publiques de développement). L'aspect démocratique de la recherche-action réside aussi bien évidemment dans le partenariat entre chercheurs et acteurs. Sous cet angle la finalité est de déconstruire l'asymétrie traditionnelle entre l'expert et le citoyen et de tendre vers une relation plus égalitaire;
- *une finalité de développement communautaire:* permettre à la communauté de trouver des formes durables d'organisation et de développement, de retrouver au besoin une identification positive grâce à de nouvelles formes de coopération et une vision renouvelée de l'avenir.

8.3.2 La définition du journal de bord

Commençons tout d'abord par emprunter à Colette Baribeau (2005, pp. 111-112) l'excellente définition qu'elle donne du journal de bord:

> Il existe, au cœur d'un processus de recherche, des activités méthodiques de consignation de traces écrites, laissées par un chercheur, dont le contenu concerne la narration d'événements (au sens très large; les événements peuvent concerner des idées, des émotions, des pensées, des décisions, des faits, des citations ou des extraits de lecture, des descriptions de choses vues ou de paroles entendues) contextualisés (le temps, les personnes, les lieux, l'argumentation) dont le but est de se souvenir des événements, d'établir un dialogue entre les données et le chercheur à la fois comme observateur et comme analyste et qui permettent au chercheur de se regarder soi-même comme un

autre. Cette instrumentation est essentielle pour assurer à la fois la validité interne et la validité externe du processus de recherche.»

J'en retiens les mots clefs suivants:

- **narration (ou récit):** la recherche-action s'inscrit dans une histoire personnelle et collective, cette histoire se raconte;
- **événements:** on y raconte tout ce qui se passe dans nos têtes et sur le terrain, tout ce qui nous interroge et fait sens;
- **souvenir:** tous ces «événements» restent sans trace et se déforment dans le temps s'ils ne sont pas consignés; l'élément de mémoire est essentiel;
- **dialogue entre les données et le(s) chercheur(s):** il est un instrument du questionnement scientifique. Notre démarche étant dite «constructiviste» les éléments de connaissance sont construits à travers ce «dialogue». Il nous revient de restituer à travers quel chemin nos élaborations théoriques ont été construites, et ce n'est jamais un chemin droit, bien plutôt le «chemin des écoliers»;
- **se regarder soi-même comme un autre:** c'est l'élément de distance critique par rapport à notre propre pensée en voie d'élaboration et par rapport aux représentations préalables sans lequel aucune recherche n'est possible;
- **validité:** ce dialogue entre données recueillies et élaborations théoriques constitue le mode de validation de la recherche et de ses résultats, il en établit le caractère «scientifique» (cf. plus bas).

8.3.3 Les finalités du journal de bord

Comme son nom l'indique, l'instrument *journal de bord du chercheur,* tout en s'inspirant de pratiques dites «non scientifiques» (l'autobiographie, le journal de voyage…), a été pensé d'abord en lien avec la finalité scientifique de la recherche et, logiquement, je développerai plus particulièrement cet aspect. Je défendrai néanmoins ici le point de vue qu'il a un lien très clair avec les quatre autres finalités définies plus haut. En effet, si la responsabilité de tenir ce journal incombe au chercheur qui est formé à le tenir (et c'est, vous l'avez constaté, une discipline exigeante), s'il n'est pas forcément pertinent que tous y aient accès, il n'en

reste pas moins que le journal de bord est un instrument essentiel de *feedback*[39]. L'idée que tout ce qui s'élabore (mémoire, réflexions et hypothèses) doit être restitué aux acteurs de terrain de façon continue est un principe essentiel de la recherche-action. C'est à travers les moments de restitution et de dialogue entre chercheurs et acteurs que l'on peut contribuer à la résolution de problèmes, à la participation et à la formation des acteurs, à la conscience que la communauté a d'elle-même.

8.3.4 Le journal de bord comme instrument scientifique

En quoi le journal de bord est-il un instrument d'élaboration scientifique[40] ? Pour aller à l'essentiel, on dira que le journal de bord est le lieu du recueil des données (au sens des événements dont parle Baribeau), qu'il rend possible *la triangulation* de ces mêmes données, qu'il permet, comme le dit aussi Baribeau, *d'assurer à la fois la validité interne et la validité externe du processus de recherche*. Reprenons ces différents éléments.

8.3.4.1 Le recueil de données

On a déjà insisté sur le fait que, dans notre mode de faire où le chercheur s'invite et s'implique dans l'action, il ne saurait revendiquer une position de neutralité et un rapport objectif aux faits observés. La subjectivité du chercheur est pleinement assumée, c'est le moteur même de la recherche : ce qu'il perçoit et ce qu'il choisit d'investiguer, les informations qu'il a recueillies, les questions qu'il se pose, les émotions qui le traversent. La scientificité de la démarche exige alors que tous ces éléments de construction personnelle soient explicités, dans leur succession temporelle, et restitués dans leur contexte particulier. C'est cela même qui permet d'y revenir, d'avoir une distance critique sur son propre cheminement (se regarder soi-même comme un autre) et de créer les conditions d'un dialogue avec les partenaires de la recherche. Il faut donc dans un premier temps retenir cette acception constructiviste (et non positiviste) du concept de données.

39 J'ai de la peine à trouver un équivalent satisfaisant en français: c'est à la fois l'écho, la restitution d'informations et la recherche d'interactions.

40 La construction théorique appelle bien sûr l'élaboration d'autres documents (documents de synthèse, formulation d'hypothèses, articles, rapport de recherche)

8.3.4.2 La triangulation

La triangulation consiste à comparer des données obtenues à travers des démarches d'observation distinctes et poursuivies de façon indépendante à différents moments de la démarche. Ces différentes démarches peuvent avoir été menées en suivant des méthodes différentes et par des chercheurs différents. On peut également trianguler des théories différentes sur le même objet. Laperrière (1997 : 378) résume en disant que «la triangulation des données vise à établir la concordance entre différentes sources de données et diverses interprétations».

Un exemple

Imaginons que la recherche se focalise à un moment précis sur un problème particulier: Comment parle-t-on du génocide au sein de l'association? A quels moments en parle-t-on? Avec quels mots et avec quels effets?

Le journal de bord permettra alors de comparer des éléments contenus dans des comptes rendus d'assemblées, dans des entretiens individuels, dans des documents de référence de l'association, dans des observations faites par les chercheurs au cours des rencontres: Il y a alors à la fois triangulation des données et des méthodes.

Pour interpréter ces données, nous pourrons alors nous référer à des théories différentes, entre autres: des théories psychologiques orientées vers la compréhension des traumatismes et le rôle de la parole (et du silence) dans un travail de résilience difficile, des théories sur l'élaboration des récits collectifs[41] et leur lien avec l'identité des groupes, des théories sur la communication dans l'espace public[42]. C'est la triangulation des théories.

8.3.4.3 La validité interne

Comme le dit Mucchielli (1996 : 116): «Le journal de bord aidera le chercheur à produire une recherche qui satisfait aux critères de validation de cohérence interne». La validation interne de la recherche, et donc la prétention à une certaine scientificité, résulte précisément des possibilités de triangulation offertes par les données recueillies dans le journal de bord. On s'assurera de la validité interne de l'analyse dans la mesure où:

41 Cf. la note 1 sur la réconciliation

42 Telle que celle qui est développée par Jürgen Habermas.

- on aura recueilli et intégré un maximum de données pertinentes permettant de cerner les problèmes posés;
- on aura confronté ces mêmes données à une pluralité de théories et d'interprétations possibles;
- on aura réussi à réduire la quantité d'interprétations possibles et à produire une théorie interprétative simplifiée et englobante à la fois (certains auteurs parlent de parcimonie de la théorie);
- on aura vérifié dans l'action la portée explicative des interprétations avancées: ces interprétations sont déclarées plausibles, voir éclairantes par les acteurs eux-mêmes;
- on aura fait évoluer vers un plus grand degré de compréhension un certain nombre de représentations préalables.

On l'aura compris: même si une élaboration théorique complète peut appeler un autre document, le journal de bord est le laboratoire où se développe la théorie. Il sert de moyen de preuve.

8.3.4.4 La validité externe

S'assurer de la validité externe de la recherche consiste à se donner des moyens pour que ses résultats puissent être comparés à d'autres productions théoriques et servir dans d'autres contextes.

Il n'est pas évident a priori de déterminer l'utilité générale d'une étude du type de notre recherche-action puisqu'il s'agit de trois expériences singulières menées dans trois contextes particuliers. Cependant, outre le fait que cette triple référence permette déjà des comparaisons fort intéressantes, il sera par ailleurs possible de comparer les résultats obtenus et de les transférer dans d'autres contextes sans procéder à des généralisations abusives sous certaines conditions:

- que l'on ait bien fait ressortir ce qui est particulier (ou anecdotique) chez les populations et situations observées et ce qui est semblable à d'autres populations et situations: la condition sociale, la situation familiale, les traits culturels, le lien au génocide, etc;
- que l'on explicite les limites de la recherche (qui sont celles des informations recueillies dans le journal de bord);

- que l'on puisse trouver des concordances avec d'autres études ou au contraire être en conflit d'interprétation avec elles tout en produisant des arguments qui font avancer la controverse;
- que des acteurs de terrain (et finalement tous les Rwandais) puissent trouver dans la recherche une confirmation de ce qu'ils vivent eux-mêmes ainsi qu'un éclairage pertinent.

8.3.4.5 Une triple validation

Je crois qu'il faut l'avoir à l'esprit lorsqu'on tient la plume du chercheur dans le carnet de bord: la mémoire de la démarche et la qualité des informations recueillies servent à valider la recherche:

- auprès de nos partenaires des sites: ils sont les premiers à attester de la portée de la réflexion menée en commun;
- auprès de la communauté scientifique: la démarche doit servir de référence, se prêter au débat et nourrir d'autres recherches;
- auprès du public rwandais: il doit servir au débat sur la citoyenneté démocratique, la mémoire et la réconciliation.

8.3.5 Le journal de bord comme instrument de *feedback*

Comme je le suggérais plus haut, le journal de bord sert également les quatre autres finalités de la recherche-action (stratégique, formative, participative et communautaire). Il se révèle être un instrument précieux du dialogue entre les chercheurs et leurs partenaires de terrain en ceci qu'il permet d'organiser la dimension réflexive de l'action et l'interaction entre chercheurs et acteurs.

La formation à la «pratique réflexive» est précisément le service que la recherche-action peut rendre aux acteurs de terrain. Essayons de développer ce point en lien avec ces quatre autres finalités.

8.3.5.1 Le journal de bord et les finalités stratégiques

Ce point n'est pas traité dans la littérature à ma connaissance, mais je considère pour ma part que le journal de bord peut être véritablement un instrument d'aide à la décision. Naturellement, la position du chercheur est délicate dans tous les processus de décision; il doit éviter de se retrouver dans une situation de *leadership* implicite. Néanmoins, au moment où des décisions qui engagent

l'action doivent être prises, il peut, au moyen des notes du journal de bord, «doper» la part réflexive de la discussion:

- en favorisant la mémoire de la démarche, des débats et décisions intérieures;
- en faisant part au moment opportun des réflexions qu'il s'est faites dans sa position, privilégiée sous certains égards, d'observateur impliqué;
- en restituant ce qui dans les notes permet d'identifier les potentialités et les contraintes de l'action.

8.3.5.2 Le journal de bord et les finalités formatives

Le journal de bord est tout d'abord un instrument d'auto-formation pour le chercheur, un travail jamais achevé: à travers la prise de notes, il s'exerce à stimuler sa curiosité et sa réceptivité, puis à prendre distance par rapport au vécu, à formuler sa pensée et à conceptualiser. René Barbier (1996) défend l'idée que le journal de bord est un moyen de devenir davantage soi-même (comme peut l'être un journal autobiographique): «L'identité d'une personne est cet écart sans cesse modifié entre ce qu'elle faisait et pensait hier et ce qu'elle pense ou fait aujourd'hui. L'analyse de cet écart permet d'éclairer ce qu'elle pensera ou fera demain.»

Au plan collectif, et même si le journal de bord n'est pas accessible à tous[43], le chercheur peut s'en servir pour entraîner les membres de l'association à la pratique réflexive. A travers le dialogue qu'il mène dans les sites, le chercheur pousse à identifier et à nommer les choses, à faire émerger la parole propre des personnes. En s'appuyant sur ses notes, il entre dans des échanges du type: «Lors de notre dernière rencontre, j'ai noté les paroles de Jeanne qui m'ont frappé, elle a dit […] et cela m'a inspiré la réflexion que… qu'en dites-vous?» Ou encore: «En participant à votre réunion, j'ai observé que… est-ce que je me trompe?» Ce faisant, il crée un dialogue et la possibilité d'un retour critique sur les choses dites et observées. Pour faire ce travail, il est certainement dans une position intéressante par rapport à celle d'un organisateur ou d'un leader communautaire qui, s'il est un bon leader, peut certes encourager cette dimension réflexive,

43 La pertinence d'une transparence absolue peut être discutée. Cela se pratique parfois cependant, notamment grâce à internet: le gain en communication est alors évident.

mais s'il le fait, ce sera toujours dans une position d'implication ou de pouvoir plus difficile à cet égard.

En fait, les échanges qui ont lieu dans le cadre d'une recherche-action ont une dimension de formation réciproque[44]: le regard et la parole de chacun est nécessaire. Mais prendre conscience de la valeur de sa propre parole est souvent chose difficile, à plus forte raison lorsque le désir de cohésion du groupe, et plus largement de paix sociale, exerce une forte pression d'unanimité. Dans ce dialogue, le chercheur peut, en s'appuyant sur ses notes, aider les personnes engagées dans le dialogue à avoir une conscience plus aiguë de leur propre situation et de leur propre manière de voir les choses[45]. Elles le feront d'autant plus facilement qu'elles prendront conscience de savoir des choses qu'aucun chercheur ne sait. Cet effet de reconnaissance réciproque est certainement à la base d'un processus de formation dans l'action.

L'autre dimension formative à laquelle le journal de bord peut servir, au-delà de cet effet de reconnaissance, réside dans la possibilité qu'il peut offrir de restituer le contexte (historique, géographique, politique…) dans lequel se situent des évènements particuliers vécus par les participants et, par ce biais, des clefs de lecture. Les participants s'entraîneront ainsi à placer leurs interrogations dans un contexte. Imaginons par exemple qu'un débat ait lieu dans l'association autour de conflits ou d'incompréhensions dans les rapports avec l'administration. Dans la mesure où le chercheur aura lui-même enquêté sur le mode de gestion en vigueur dans le district, et d'une manière plus générale sur le cadre politique, il favorisera la capacité de ses interlocuteurs à faire des liens entre le problème et le contexte, le particulier et le général.

8.3.5.3 Le journal de bord et les finalités démocratiques

Si l'on reprend l'idée que le processus de recherche-action contribue à encourager la participation démocratique (la formation de l'opinion et le positionnement des membres de l'association partenaire en tant que citoyens), on peut considérer que les moments de rencontre que vous avez avec les sites constituent eux-mêmes une forme particulière d'exercice de la démocratie. Je dirais

44 Proche d'une conception «dialogique» de l'éducation telle que l'a développée le pédagogue brésilien Paulo Freire.

45 Sur ce point également, la référence à Paulo Freire est pertinente; c'est ce qu'il appelle la «conscientisation».

qu'à travers cette animation, vous créez un espace public. Pour définir ce qu'est un espace public, je me référerai au philosophe Jürgen Habermas, qui est certainement l'auteur de référence sur ce thème.

Voici ce que dit Habermas:

> Le concept d'espace public (*Öffentlichkeit*, «Public Sphere») signifie ce «domaine de la vie publique» au sein duquel quelque chose de semblable à une opinion publique peut se former. L'accès est garanti à tous les citoyens. Une portion d'espace public est garantie à tous les citoyens. Une portion d'espace public vient à exister dans chaque conversation dans laquelle des individus privés s'assemblent pour former un public (…) les citoyens agissent en tant que public lorsqu'ils délibèrent sur des thèmes d'intérêt général de manière illimitée avec la garantie de liberté d'assemblée et d'association et la liberté de s'exprimer et de rendre publiques leurs opinions.

Il faudrait ajouter d'autres développements que l'on trouve chez le même auteur concernant la qualité de l'argumentation et des processus de décision.

Je dirais en synthèse qu'une réunion que vous tenez avec vos partenaires joue pleinement sa fonction de création d'un espace public démocratique lorsque:

- la liberté de participation et d'expression y est respectée;
- l'expérience vécue de chacun y a sa place;
- on tient compte de la pluralité des points de vue;
- la discussion est orientée vers l'intérêt général ou le «bien commun»;
- la formation de l'opinion se fait au travers d'une discussion;
- la confiance créée entre les membres permet à chacun de faire valoir ses arguments.

Selon Habermas toujours, ce qui est valorisé dans l'argumentation se situe à trois niveaux:

- *la sincérité:* la capacité à se référer authentiquement à l'expérience vécue;
- *le rapport au vrai:* la capacité à se référer à des éléments de connaissance, à des faits;
- *le rapport au juste:* l'effort de produire des arguments qui devraient pouvoir être acceptés par tous, parce que l'on tient compte de chacun.

L'animateur de la réunion peut contribuer à faire émerger les meilleurs arguments.

Alors, me direz-vous, quel est le rôle du journal de bord là-dedans ? Ma réponse est à deux niveaux.

Au niveau de la prise de notes :

- on gardera si possible une mémoire de la pluralité des points de vue et des arguments qu'une synthèse trop rapide peut masquer ;
- on sera attentif à ce qui se joue entre les personnes dans le débat, les émotions soulevées, les arguments utilisés. C'est la différence entre un compte rendu ou un procès-verbal de réunion, qui aura tendance à ne retenir que les aspects de consensus et de décision, et un journal de bord.

Au niveau de l'animation des réunions :

- le journal de bord peut servir de mémoire des discussions, d'autant plus si elles impliquent à chaque fois de nouveaux participants ;
- il permet de préparer efficacement les réunions qui peuvent débuter par une synthèse et un point de situation sur la recherche ;
- il permet de créer de la transparence entre chercheurs et acteurs.

8.3.5.4 Le journal de bord et l'identité communautaire

Je dirais que le journal de bord peut amener sa petite pierre à la reconquête d'une identité collective en ceci qu'il se fait témoin des efforts faits pour raconter l'histoire de la communauté, pour reconstruire de la confiance, pour s'organiser et pour trouver des formes de développement et d'organisation durables. Le journal de bord joue un rôle de reflet et de témoin.

8.3.6 Tenir le journal de bord

8.3.6.1 Le plus important : écrire, écrire, écrire…

Revenons à la pratique du journal de bord. J'espère que la façon dont j'ai tenté d'expliciter l'enjeu et le potentiel de cet instrument n'aura pas un effet inhibiteur. Ce serait totalement contre-productif car le plus important est d'écrire le plus librement possible, dans la continuité, dans l'urgence des choses qui seront oubliées le lendemain, voire même dans le foisonnement. Ce que l'on peut savoir des journaux des chercheurs les plus patentés, c'est précisément cet aspect de spontanéité : souvent on y trouve un fouillis d'informations qui ne seront systématisées qu'a posteriori.

Ecrire est certes en soi un travail exigeant, voire une souffrance, même pour les passionnés d'écriture: s'agissant de tenir un journal de bord, je proposerai volontiers de privilégier une contrainte et d'en limiter, voire d'en éliminer d'autres.

La contrainte à privilégier est celle de retenir tous les événements au sens de Baribeau (2005 : 100): «des émotions, des pensées, des décisions, des faits, des citations ou des extraits de lecture, des descriptions de choses vues ou de paroles entendues) contextualisés (le temps, les personnes, les lieux, l'argumentation).»

La meilleure manière de le faire est de le faire à vif: prendre des notes lors des démarches de terrain et consacrer le lendemain à l'écriture.

La contrainte à relativiser est celle de produire un propos d'emblée bien organisé, dans la mesure où cela peut nuire à la spontanéité. La forme d'organisation que nous avons prévue est suffisante; j'y ajouterai quelques précisions plus loin. Le journal de bord n'est pas destiné à la publication.

Une contrainte à éliminer est celle qui pousserait à produire des réponses rapides aux questions posées. La recherche se nourrit des questions ouvertes et avance prudemment dans la recherche de réponses.

Une autre contrainte à éliminer est la contrainte de légitimation: démontrer que notre démarche est la bonne, que nos explications sont les bonnes, que nos partenaires de terrain agissent de façon exemplaire, que la politique de réconciliation est en train de réussir. On peut à la fois respecter l'action des groupes et témoigner de la solidarité et douter parfois des chemins qu'elle emprunte, mettre le doigt sur des difficultés ou des impasses, anticiper des obstacles. Le doute est moteur de recherche.

8.3.7 Que faut-il noter?

L'idée de retenir tous les événements qui font sens peut certes prêter malgré tout à la dispersion, c'est pourquoi je proposerai deux boussoles: une typologie très générale des notes du chercheur telle que la retient la littérature et l'explicitation des questions qui orientent les six thèmes que nous avons retenus. Je vais avec cela tenter de donner quelques exemples

8.3.7.1 Les types de notes

La tradition anthropologique retient une trilogie qui est reprise en recherche-action et que Deslauriers et Laperrière (cités par Baribeau, 2005 : 105) synthétisent en distinguant:

- *les notes descriptives* qui concernent les données de recherche, les observations, la description de faits, d'événements, la consignation de conversations;
- *les notes méthodologiques*, où l'on notera toutes les opérations tentées ou planifiées, le choix des méthodes d'enquête et de dialogue, les problèmes rencontrés dans les démarches;
- *les notes théoriques* qui concernent *la recherche de sens, de cohérence des observations faites, les interprétations, les déductions, les conclusions. Elles font état des questions et des explications, des liens, des opinions contrastées, des réflexions; elles peuvent être des parties d'analyses ou des essais pour tester des modèles théoriques. Le chercheur y fait des liens avec ses lectures. Dans cette visée, elles sont un support à l'analyse et s'avèrent très utiles lors de la présentation et de la discussion des résultats.*

Certains chercheurs identifient a posteriori ces types de notes en notant dans la marge D, M ou T.

Un exemple tiré du journal de bord d'Alida à Gahini, reçu au moment même où j'écris ces lignes. Au cours d'une réunion, vous assistez au témoignage d'un Twa sur sa participation au génocide et son séjour en prison. Le même événement peut faire l'objet de différentes notes.

Sur le plan de la description, on notera comme elle l'a fait les mots qu'il a choisis, les paroles les plus significatives, vos observations sur les réactions émotionnelles de l'assemblée, sur l'organisation et le partage de la parole dans ce moment-là, on renverra éventuellement à des documents photographiques ou sonores.

Sur le plan de la méthode, on s'interrogera sur l'implication du chercheur dans cette situation: quel rôle jouons-nous dans cette scène, sommes-nous pris à témoin, le témoignage appelle-t-il aussi une attente de reconnaissance de notre part et, si c'est le cas, de quelle manière allons-nous donner cette reconnaissance? On pourrait aussi faire des hypothèses ou des suggestions sur la bonne manière de procéder dans ce type de circonstance: serait-il judicieux d'enregistrer un

témoignage de ce type, de rencontrer la personne séparément ou au contraire est-il plus approprié de rester dans le cadre collectif de l'échange ?

Sur le plan théorique, il y a beaucoup de questions à creuser car on est réellement au cœur de notre problème, mais avant même de les creuser, c'est-à-dire de l'analyser et de construire une interprétation, on se rend compte que la manière de le recevoir et de l'écrire implique déjà une théorisation implicite : on avait déjà une idée de notre rôle puisque nous avons réagi à vif, une idée sur la situation des Twa par rapport au génocide et à la société rwandaise. Ces représentations préalables sont-elles confirmées ? Au-delà de la confirmation ou de la modification d'une représentation antérieure, on peut s'interroger et poser des bouts de construction théorique sur des questions telles que le rôle du témoignage (celui-là et tous les autres) et sa place dans l'histoire de la communauté. On peut s'interroger sur la scène de reconnaissance qui est en train de se jouer entre la personne et le groupe, entre l'association et la Commission Unité et Réconciliation, entre l'association et le CCM. Une scène de ce type permet de poser toutes les bonnes questions quant au concept de réconciliation, comme l'a fait Alida, mais aussi quant à la politique de réconciliation en général.

8.3.7.2 Les problèmes qui orientent nos six rubriques[46]

Une autre manière d'orienter notre choix des notes à prendre est d'expliciter les questions sous-jacentes à chacune de nos rubriques car, comme le disait Bachelard (1980 : 14): «Pour un esprit scientifique toute connaissance est une réponse à une question.» Je vous propose donc une manière de les expliciter et vous me direz si c'est une bonne boussole.

Il y a d'abord une question générique qui oriente toute recherche-action :

8.3.7.3 Quel est le problème posé dans l'action, comment le définir, le comprendre et le résoudre ?

Les questions posées dans nos rubriques découlent de cette question générique.

46 Ces rubriques avaient été définies à l'occasion du séminaire de recherche d'avril 2008.

Première rubrique: les démarches

Quelles démarches mettre en place pour soutenir au mieux les sites dans la résolution du problème et nourrir notre propre réflexion sur les questions de citoyenneté démocratique, de réconciliation et de mémoire? Ce que nous avons tenté jusqu'ici est-il approprié, y a-t-il lieu de changer notre manière de faire?

Seconde rubrique: le contexte des sites

De quoi faut-il tenir compte dans l'action et dans la résolution des problèmes qu'elle pose, de quels éléments de contexte?

Troisième rubrique: les moments de conflits et/ou de dialogue dans la vie du site en lien avec la mémoire

Comment nos partenaires des sites vivent-ils leur rapport au passé et comment en parlent-ils?

Quatrième rubrique: la gouvernance du projet et l'exercice de la citoyenneté

Comment les sites définissent-ils le problème que l'action doit résoudre et que mettent-ils en place pour y répondre au quotidien? Comment cette action s'intègre-t-elle dans un cadre politique plus global?

Cinquième rubrique: les compétences requises des acteurs communautaires

De quelles compétences les animateurs (ou leaders des sites) ont-ils besoin pour réussir dans leur action? Par exemple: de quelles connaissances, de quel savoir-être (attitudes, comportements), de quels savoir-faire relationnels, pratiques, organisationnels? Cette question permet d'explorer les besoins auxquels pourrait répondre une offre de formation à proposer.

Sixième rubrique: les commentaires et réflexions du chercheur

Que me donne à penser tout ce que j'observe et ressens à travers ces rencontres avec les sites?

8.4 Liste des concepteurs du plan d'étude et des enseignants

	Conception	Enseignement
1er thème: Créer la confiance	Alida Furaha Umutoni	Jean-Bosco Habyarimana
2e thème: Gérer les conflits	Médard Runyange	Elly Musafiri
3e thème: Partager des convictions et respecter celles des autres.	Elly Musafiri	Justin Murwanashyaka
4e thème: Pratiquer l'égalité entre femmes et hommes	Athanasie Gahondogo	Charles Kalinganire
5e thème: Coopérer et construire des projets en commun	Jean-Bosco Habyarimana	Jean-Bosco Habyarimana
6e thème: Organiser sa formation	Ce module n'a pas pu être enseigné pour des raisons organisationnelles	
7e thème: S'exprimer publiquement	Athanasie Gahondogo	Charles Kalinganire
8e thème: Connaître ses droits et ses devoirs et s'adresser aux institutions de l'Etat	Roland Junod	Elie Nizeyimana
9e thème: Comprendre le pouvoir	Athanasie Gahondogo	Charles Kalinganire
10e thème: Se réconcilier après un génocide, un long chemin	Paul Rutayisire Ernest Mutwarasibo	Paul Rutayisire Ernest Mutwarasibo
11e thème: Partager une mémoire pour partager un avenir	Paul Rutayisire	Paul Rutayisire
12e thème: Être citoyen du monde	Alida Furaha Umutoni	Alida Furaha Umutoni

Références bibliographiques

Monographies:

Abélès, M. (1983). *Le lieu du politique.* Paris : Société d'ethnographie.

Ardoino, J. (2003). La recherche-action, une alternative épistémologique : une révolution copernicienne. Dans P.-M. Mesnier et P. Misotte (Ed.), *La recherche-action : une autre manière de chercher, se former, transformer.* Paris : L'Harmattan.

Arendt, H. (2001). *Qu'est-ce que la politique ?* Paris : Ed du Seuil

Arendt, H. (2005). *Le Système totalitaire* [traduction par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy; révisée par Hélène Frappat]. Paris : Le Seuil

Audigier, F. (2000). *Concepts de base et compétences clés pour l'éducation à la citoyenneté démocratique.* Strasbourg : Conseil de la coopération culturelle.

Audigier, F. (2003). *L'Education à la citoyenneté. Synthèse et mise en débat.* Condé-sur-Noireau : Institut national de recherche pédagogique.

Bachelard, G. (1980, 1re édition : 1938). *La formation de l'esprit scientifique.* Paris : Vrin.

Balibar, E. (2001). Vers la citoyenneté imparfaite. Dans E. Balibar (Ed.), *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'Etat, le peuple.* Paris : La Découverte.

Barbier, R. (1996). *La recherche-action.* Paris : Anthropos.

Baribeau, C. (2005). Le journal de bord du chercheur. Dans C. Baribeau (Ed.), *L'instrumentation dans la collecte de données.* UQTR : Association pour la recherche qualitative.

Bar-On, D. (2005). *L'héritage du silence : rencontres avec des enfants du 3e Reich* [trad. de l'anglais par François Simon-Duneau]. Paris : L'Harmattan.

Bayart, J.-F. (1996). *L'Illusion identitaire.* Paris : Fayard.

Bénéï, V. (2005). *Manufacturing Citizenship. Education and nationalism in Europe, South Asia and China.* Londres : Routledge.

Bîrzéa, C. (2000). *L'éducation à la citoyenneté démocratique : un apprentissage tout au long de la vie.* Strasbourg : Conseil de la coopération culturelle.

Bîrzéa, C. (2005). Les politiques de l'ECD en Europe : une synthèse. Dans C. Bîrzéa (Ed.), *Apprendre et vivre la démocratie. Etude paneuropéenne des politiques d'éducation à la citoyenneté démocratique.* Strasbourg : Editions du Conseil de l'Europe.

Boutinet, J.-P. (1990). *Anthropologie du projet.* Paris : Presses Universitaires de France.

Boutinet, J.-P. (1999). *Psychologie des conduites à projet.* Paris : Presses Universitaires de France.

Camilleri et al. (2002). *Stratégies identitaires.* Paris : Presses Universtaires de France.

Center for Conflict Management (2009). *Final Report for Community Dialogue for Peace.*

Chaumont, J.-M. (1997). *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance.* Paris : La Découverte & Syros.

Chrétien, J.-P. (1997). *Le défi de l'ethnisme.* Paris : Karthala.

Clark, P. (2010). *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda. Justice without Lawyers.* Cambridge : University Press.

Coquio, C. (2004). *Rwanda, le réel et les récits.* Paris : Belin.

Deslauriers, J.-P. (1991). *Recherche qualitative. Guide pratique.* Montréal : McGraw-Hill.

Desroche, H. (1981). La recherche coopérative comme recherche-action. Dans Université du Québec (Ed.), *Actes du Colloque recherche-action. Chicoutimi : Groupe de recherche et d'intervention régionales.*

Doucet, L. & Favreau, L. (1991). *Théorie et pratiques en organisation communautaire.* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Dubost, J. (1983). *De la recherche-action à l'analyse sociale* (Thèse de doctorat d'Etat). Paris : Université de Paris X, Nanterre.

Dwyer, S. (2003). Reconciliation for Realists. Dans C. A. L. Prager et T. Govier (Ed.), *Dilemmas of Reconciliation.* Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.

Eckmann M. & Davolio, M. (2002). *Pédagogie de l'antiracisme.* Genève : Editions ies.

Eckmann M. (2004). *Identités en conflit, dialogue des mémoires. Enjeux identitaires dans les rapports intergroupes.* Genève : Editions ies.

Eckmann, M. & Fleury, M. (Ed.) (2005). *Racisme(s) et citoyenneté, un outil pour la réflexion et l'action.* Genève : Editions ies.

Freire, P. (1974). *Pédagogie des opprimés.* Paris : Maspero.

Giddens A. (1996). *In Defense of Sociology.* Cambridge : Polity Press.

Gillet, J.-C. (1995). *Animation et animateurs. Le sens de l'action.* Paris : L'Harmattan.

Govier, T. (2006). *Taking Wrongs Seriously.* New York : Humanity Books.

Goyette, G. & Lessard-Hébert, M. (1987). *La recherche-action, ses fonctions, ses fondements et son instrumentation.* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Habermas, J. (1964). The Public Sphere : An Encyclopedia Article. *New German Critique, 3.*

Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel. I : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* (traduit par J.-M. Ferry). Paris : Fayard.

Habermas, J. (1989). Public Sphere : an Encyclopedia Article. Dans S. Bronner et D. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society : A Reader.* Londres : Routledge.

Habermas, J. (1992). *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise.* Paris : Payot.

Havel, V. (1990). *Essais politiques.* Paris : Calmann-Lévy.

Institut de recherche et de dialogue pour la paix & WSP International (2005). *La démocratie au Rwanda.* Kigali : Institut de recherche et de dialogue pour la paix.

Institut de recherche et de dialogue pour la paix (2003). *Reconstruire une paix durable au Rwanda : la parole au peuple.* Kigali : Institut de recherche et de dialogue pour la paix.

Institut de recherche et de dialogue pour la paix (2005). *L'Etat de droit au Rwanda.* Kigali : Institut de recherche et de dialogue pour la paix.

Institut de recherche et de dialogue pour la paix (2005). *La démocratie au Rwanda.* Kigali : Institut de recherche et de dialogue pour la paix.

Institut de recherche et de dialogue pour la paix (2006, Février). *Génocide des Tutsi au Rwanda. Causes, exécution et mémoire.* Kigali : Institut de recherche et de dialogue pour la paix.

Institut de recherche et de dialogue pour la paix (2006, Janvier). *Histoire et conflits au Rwanda.* Kigali : Institut de recherche et de dialogue pour la paix.

Junod, R. (2005). Le Rwanda, c'est aussi notre histoire. Dans M. Eckmann et M. Fleury (Ed.), *Racisme(s) et citoyenneté. Un outil pour la réflexion et l'action.* Genève : Editions ies.

Junod, R. (2005). L'ombre du populisme et les chantiers de la citoyenneté. Dans M. Eckmann et M. Fleury (Ed.), *Racisme(s) et citoyenneté. Un outil pour la réflexion et l'action.* Genève : Editions ies.

Lamoureux, J. (1999). *Citoyenneté et pensée métisse* [Rapport de recherche]. Montréal : Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

Laperrière, A. (1992). L'observation directe. Dans B. Gauthier (Ed.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données.* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Laperrière, A.(1997). Les critères de scientificité des méthodes qualitatives. Dans J. Poupart (Ed.), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques* (pp. 365-389). Boucherville : Gaëtan Morin.

Le Boterf. G. (2007). *Construire les compétences individuelles et collectives : agir et réussir avec compétence.* Paris : Editions d'Organisation.

Leca, J. (1991). Individualisme et citoyenneté. Dans P. Birnbaum et J. Leca (Ed.), *Sur l'individualisme.* Paris : Presses de Sciences Po.

Lijphart, A. (1997). *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration.* New Haven, London : Yale University Press.

Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières.* Paris : Grasset

Margalit, A. (2006). *L'éthique du souvenir.* Paris : Climats.

Marshall, J. (2008). Finding Form in Writing for Action Research. Dans P. Reason et H. Bradbury (Ed.), *The Sage Handbook of Action Research. Participative Inquiry and Practice.* Londres : Sage.

Mendel, G. (1992). *La société n'est pas une famille.* Paris : La Découverte.

Mendel, G. (2003). *Pourquoi la démocratie est en panne ? Construire la démocratie participative.* Paris : La Découverte.

Métraux, J.-C. (2004). *Deuils collectifs et création sociale.* Paris : La Dispute.

Morin, A. (1992). *Recherche-action intégrale et participation coopérative (Vol. 1-2).* Laval : Agence d'Arc.

Morin, A. (2010). *Cheminer ensemble dans la réalité complexe. La recherche-action intégrale et systémique.* Paris : L'Harmattan.

Mucchielli, A. (1996). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales.* Paris : Armand Colin.

Muhimpundu, F. (2002). *Education et citoyenneté au Rwanda.* Paris : L'Harmattan.

Mukayiranga, S. (2003). Sentiments de rescapés. Dans C. Coquio (Ed.), *L'histoire troué. Négation et témoignage.* Nantes : L'Atalante.

Neveu, C. (2004). Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté. *Revue européenne des migrations internationales, 20*(3).

Neveu, C. (2005). *Anthropologie de la citoyenneté* [Dossier de candidature en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches, vol. 2]. Université de Provence.

Neveu, C. (2007). *Cultures et pratiques participatives. Perspectives comparatives.* Paris : L'Harmattan.

Nussbaum, M.(2008). *Femmes et développement humain. L'approche des capabilités.* Paris : Des femmes.

O'Shea, K. (2003). *Comprendre pour mieux se comprendre. Glossaire des termes de l'éducation à la citoyenneté démocratique.* Strasbourg : Conseil de l'Europe.

Perrenoud, Ph. (1996). *Enseigner : agir dans l'urgence, décider dans l'incertitude. Savoirs et compétences dans un métier complexe.* Paris : ESF.

Reason, P. & Bradbury, H. (2008). Introduction. Dans P. Reason et H. Bradbury (Ed.), *The Sage Handbook of Action Research.* Londres : Sage.

Rojzman, C. & Pillods, S. (2001). *Savoir vivre ensemble. Agir autrement contre le racisme et la violence.* Paris : La Découverte & Syros.

Rullanti, G. (2005). *La recherche-action au service de l'auto-développement.* Paris : L'Harmattan.

Rutayisire, P. (2007). *Le rôle de la société civile dans le contexte de la gouvernance décentralisée au Rwanda* (Rapport). Kigali : Conseil de concertation des organisations d'appui aux initiatives de base.

Scherrer, C. P. (2002). *Genocide and Crisis in Central Africa.* Westport, Conn. : Praeger.

Semujanga, J. (2003). Formes et usages des préjugés dans le discours social du Rwanda. Dans J. Semujanga et A. Shyaka (Ed.), *Rwanda. Identité et citoyenneté.* Butare : Editions de l'Université nationale du Rwanda.

Semujanga, J. (2009). Rwanda 1994 ou la fin d'un mythe humanitaire. Dans A. Shyaka et F. Rutembesa, *Afrique des Grands Lacs. Sécurité et paix durable.* Butare : Editions de l'Université nationale du Rwanda.

Shyaka, A. (2003). Refondation de la rwandité: stratégie de résolution des conflits, de démocratisation et de développement durable du Rwanda. Dans J. Semujanga et A. Shyaka (Ed.), *Rwanda. Identité et citoyenneté.* Butare : Editions de l'Université nationale du Rwanda.

Shyaka, A. (2004). *Le conflit rwandais. Origines, développement et stratégies de sortie* (Rapport). Commission nationale d'unité et de réconciliation.

Simonin, A. (2001). *Retrouver en soi l'agir collectif.* Genève : Editions ies.

Touraine, A. (2006). *Pourrons-nous vivre ensemble ?: égaux et différents.* Paris : Fayard

Tutu, Desmond. (1999). *Il n'y a pas d'avenir sans pardon.* Paris : Albin Michel.

Thèse de doctorat :

Kagabo, J.-M. (2009) *Quelle démocratie pour les sociétés divisées ? Cas du Rwanda et du Burundi.* Université de Zurich : Département des sciences politiques.

Articles de périodiques :

Baron, D. (2007). Tornades et tourbillons des rivières de la vie. *Nouvelle revue de psychosociologie, 3.*

Bucaille, C. (2007). Vérité et réconciliation en Afrique du Sud. Une mutation politique et sociale. *Politique étrangère, 2.*

Derrida, J. (1999). *Le siècle et le pardon.* Paris : *Le monde des Débats,* Décembre 1999.

Etemadi, N. (2000). Limites et actualité du concept de société civile. *L'Homme et la Société, 136-137*, 95-110.

Galibert, C. (2004). Prolégomènes à une anthropologie de l'observateur et de l'acteur. *Revue internationale des sciences sociales, 181,* 507-518.

Holder, G. (2004). La cité comme statut politique. Places publiques, pratiques d'assemblée et citoyenneté au Mali. *Journal des Africanistes, 74*(1-2), 56-95.

Kamanzi, M. S. (2004). Quelle réconciliation? *Etudes, 400*(5), 581-586.

Khilnani, S. (2001) La société civile, une résurgence. [Traduit de l'anglais par Rachel Bouyssou et Anne Amiel]. *Critique Internationale, 10,* 38-49

Leca, J. (2001). Le politique comme fondation. *EspacesTemps, 76-77,* 27-36.

Ouattara F. (2004), Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie «chez soi», Cahiers d'études africaines 2004/3, 175, p. 635-658.

Morin, A. (1985). Critères de «scientificité» de la recherche-action. *Revue des sciences de l'éducation, 11*(1), 31-49.

Rosoux, V. (2005). La gestion du passé au Rwanda: ambivalence et poids du silence. *Sciences sociales et histoire, 61.*

Rosoux, V. & Shyaka, M. A. (2008). Le cas des gacaca au Rwanda. Jusqu'où négocier la réconciliation. *Négociations, 1,* 29-40.

Sooka, Y. (2006). Dealing with the past and transitional justice. *International Review of the Red Cross, 88*(862).

Ressources d'un site Internet

Morin, A. (2003). Comprendre la recherche-action. Récupéré de http://www.rocare.org/Manuel%20Recherche%20Action%20ROCARE_ERNWACA%20research%20action%20handbook%202003_05_08.pdf

Vidéos/DVD

Brincard, M.-V. (2010). *Au nom du père, de tous, du ciel* [film DVD]. Paris : (s. n.)

Mugenzi, J-C. (2003). *The Truth Heals* [film DVD]. Institut de recherche et de dialogue pour la paix.

Présentation des contributrices et contributeurs

Roland JUNOD

Philosophe, chercheur et enseignant, retraité en 2014 de la Haute Ecole de Travail Social de Genève, il continue d'enseigner dans le *Master's Programme in Genocide Studies and Prevention* à Kigali.

Ses champs d'étude sont: Citoyenneté démocratique, action communautaire, recherche-action, méthodologie de dialogue.

Contact: **roltrane1949@gmail.com**

Paul RUTAYISIRE

Professeur d'histoire du Rwanda et de l'histoire du génocide des Tutsi à l'Université du Rwanda, Collège des Arts et des Sciences Sociales et directeur et chercheur au Centre de Gestion des Conflits à Butare.

Ses champs d'étude sont: Histoire du Rwanda, histoire de l'Eglise catholique du Rwanda, histoire du génocide des Tutsi, histoire et Mémoire, politique et gestion des mémoires, conflits dans la région des Grands Lacs.

Contact : **prutayisire@hotmail.com**

Alida FURAHA UMUTONI

Chercheure et Enseignante, elle collabore avec le Centre de Gestion de Conflits de l'Université Nationale du Rwanda à Butare. Elle est actuellement doctorante de l'Université de Göteborg dans le Département *Peace and Development Studies*.

Ses champs d'étude sont: Droits de l'Homme, droit, paix et conflit, conflit dans la région des Grands Lacs, conflit foncier, réforme des systèmes de sécurité, questions identitaires.

Contact: **furahaalida@gmail.com**

Justin MURWANASHYAKA

Titulaire d'une Licence en Histoire politique et d'une Maîtrise en Etudes de Génocide et Prévention, il a été enseignant et assistant de recherche à l'Université Nationale du Rwanda au Centre de Gestion des Conflits à Butare. Il est actuellement chercheur au sein de l'Office Rwandais de la Gouvernance (RGB).

Ses champs d'étude sont: Post génocide et gouvernance.

Contact: **justinccm@yahoo.fr**

Elly MUSAFIRI

Chercheur à l'Université du Rwanda, Collège des Arts et des Sciences Sociales, Centre de Gestion de Conflits à Butare.

Ses champs d'étude sont: Paix, conflits et développement, développement économique durable, travail social et développement communautaire.

Contact : **E.MUSAFIRI@ur.ac.rw ou yankra20@gmail.com**

Giuseppe RULLANTI

Travailleur social et humanitaire, il est en charge de la modalité d'assistance «transferts monétaires» pour l'Aide humanitaire de la Suisse et régulièrement déployé dans des pays faisant face à des crises humanitaires. Il a publié en 2006 *La recherche-action au service de l'auto-développement*, chez L'Harmattan, Paris.

Ses champs d'étude sont: Recherche-action, intervention humanitaire.

Contact : **rullanti@yahoo.fr**